

كورت رافلوب

مغامرة العقل البشري



ترجمة: متيم الضايع



مغامرة العقل البشري



الكتاب: مغامرة العقل البشري
تأليف: كورت رافلوب
ترجمة: متيم الضايع
الطبعة الأولى: 10/ 2017
تصميم الغلاف: رهف غدير

هذه هي الترجمة العربية للنص الإنكليزي:

The Adventure of the Human Intellect

By: Kurt A. Raaflaub



ISBN:978-9933-523-98-5



تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار



دار الحوار للنشر والتوزيع www.daralhiwar.com
ص. ب1018 اللاذقية، سورية
هاتف وفاكس: 339 422 41 963+
البريد الإلكتروني daralhiwar@gmail.com
info@daralhiwar.com

كورت رافلوب



مغامرة العقل البشري

ترجمة: متيّم الضايع



"تمت ترجمة هذا الكتاب بمساعدة صندوق منحة
معرض الشارقة الدولي للكتاب للترجمة والحقوق"

دار الحوار


MOHAMED KHATAB



مقدمة المترجم

لطالما كان نشوء الحضارات الشغل الشاغل للإنسان الحديث، ولطالما كانت مغامرة العقل مثار اهتمام الكثير من الباحثين، وقد صدر الكثير من الكتب التي درست الفرد والمجتمع، وبحثت في علاقة البشر مع العالم والطبيعة والدين. لكن التساؤلات التي تراود أذهان البعض: هل تبقى النظريات على حالها مع استمرار عمليات البحث والتنقيب والدراسة واكتشاف الأدلّة؟ ألم يصبح الربط بين الحضارات، وبين مغامرات العقل البشري في المناطق التي لم تكن تتواصل إحداها مع الأخرى، موضوعاً يستحق المتابعة بعد أن تجاوزنا الحدود الإقليمية إلى العولمة؟ هذان التساؤلان إضافة إلى تساؤلات أخرى، انتهت بمؤلّف هذا الكتاب، أو منسّقه إذا صح التعبير، إلى الغوص في دراسة نقدية لكتاب صدر عام (1946) بعنوان: **"مغامرة الإنسان القديم الفكرية: مقالة عن الفكر التأملي في الشرق الأدنى القديم"**، والهادف إلى تصوير الطابع الفكري المميز لحضارات الشرق الأدنى القديم، وقد أسفرت هذه الدراسة عن أن الكتاب "فاقد الصلاحية"، ويحتاج إلى إعادة بحث وتصويب، مما أدى إلى ظهور الكتاب الذي بين أيدينا الآن.

يعيد هذا الكتاب دراسة "المغامرة الفكرية" في ثلاث حضارات أساسية "مصر وبلاد الرافدين واسرائيل القديمة"، ويضيف إليها دراسة حضارات أخرى كالإغريق والرومان والهند والصين، والمايا والأزتك، ويختم الدراسة بمحاضرة عن هنود أمريكا الشمالية الأصليين.

أفسح "منسّق الكتاب" المجال للباحثين ليعمل كلٌّ منهم على محاضرة خاصة وفق اختصاصه، فجاء الكتاب باثني عشر فصلاً عمل عليه اثنا عشر باحثاً، أوضح فيها كل باحث مغامرة الإنسان الفكرية بطريقته واستناداً على الأدلة التي لديه. ولا أريد الغوص في تفاصيل تقديم فصول الكتاب كي لا أُفسد على القارئ المهتم متعة استكشاف المعلومات بطريقته الخاصة، لكن لا بدّ لي أن أعلّق على موضوع واحد أثار اهتمامي ألا وهو موضوع "اسرائيل القديمة".

لقد اعتمد الباحثون على طريقة البحث المنهجي العلمي، وبدا كلٌّ منهم مهتماً بخصائص الحضارة التي يدرسها استناداً إلى ما لديه من أدلة، إضافة إلى مقارنات مع حضارات كانت سائدة في تلك الفترة إذا لزم الأمر. لكن "الفصل الثاني" بعنوان: "***إعادة النظر في الكلاسيك***" للباحث "بيتر ماشينست" ركّز بشكل مبالغ فيه على نقد الكتاب "السابق" لأنه لم يعطِ الأولوية "لشعب إسرائيل القديمة"، ولم يُظهر دوره كلاعب أساسي في الحضارة البشرية. ونستطيع أن نلاحظ ذلك في انتقاده لـ "بريستد" مؤسس "معهد الدراسات الشرقية"، وانتقاده للوحة النافرة البارزة على مدخل المعهد، والمجسّدة فكرة (نور من الشرق)، كونها "***لا تحوي أية إشارات إلى إنجيل العبرانيين / العهد القديم أو اسرائيل القديمة التي يتوقع المرء أن تكون قناة التحوّل من الشرق الأدنى القديم إلى الغرب***". وقد افترضَ ماشينست أن "بريستد" تعمّد ذلك لأنه نشأ في عائلة بروتستانتية محافظة، وكان يميل نحو اللاهوت في نشأته لكنه

ابتعد عنه فيما بعد؛ ومع أنه لم يتخلّ عن الذهاب إلى الكنيسة إلا أن ذلك أصبح أداء واجب أكثر منها شغفاً.

لا أعتقد أن استنتاجاً كهذا يدلّ على طريقة بحث علمية بعيدة عن التطرّف. وخاصة أن ماشينست اعترف في حديثه عن "بريستد": ***"كان شغفه وتركيزه الفكري على العلوم الإنسانية. كان "الإنسان" أساس التاريخ: الإنسان وإنجازاته الذاتية الخاصة، التقدم المستمر نحو مجتمع أكثر تعقيداً، وإحساس أضخم بالوعي الذاتي والضمير، وجزم (بريستد) بأن من الممكن القيام بهذه الرحلة دون الحاجة إلى مناشدة مسببات خاصة – إلهية أو إنجيلية - عبر التاريخ القديم لحضارة الشرق الأدنى، ومصر التي تعد المثال الأكثر وضوحاً وتوفيراً للأدلة الموثوقة"***.

يعود ماشينست إلى مديح "وليام إروين" أحد مؤلّفي الكتاب ويصفه "بالمختلف بشكل واضح" عن المؤلّفين الآخرين" لاطلاعه الواسع على الشرق الأدنى القديم... ***"وبقاء تركيزه العلمي على إنجيل العبرانيين ذاته ومميزاته ومحتوياته النصيّة والأدبية والدينية (ومن ضمنها المميزات المعاصرة)، وليس على الإنجيل باعتباره تحفة أثرية تاريخية من تاريخ إسرائيل القديمة في الشرق الأدنى"***. ثم يتهم مؤلّفي الكتاب القديم "المغامرة الفكرية" بحذف المحاضرة الخاصة بشعب اسرائيل القديمة بسبب هذا التوجّه. أما تأكيده على ما أطلق عليه صفة (**ميزات معاصرة**)، فأعتقد أنها لا تصدر إلا عن باحث متشدد يريد التأكيد على أفكاره الدينية، وكتابه المقدّس، ولا تخفى عصبويته. وأعتقد أن هذا الأمر هو ما دفع مؤلّفي الكتاب إلى استبعاد هذه المحاضرة من الكتاب عندما أعادت دار نشر (بنغوين) طباعته لاحقاً تحت عنوان "ما قبل الفلسفة" عام (1949)، ولم تعد هذه المحاضرة إلى الظهور حتى عام (1977).

يمدح ماشينست (إيروين) لتقديمه التصوّر الإنجيلي للإله، ويهوه على وجه الخصوص، بوصفه شيئاً فريداً في الشرق الأدنى القديم. ويقول إنه: "*عندما يرى تشابهاً بين التوحيد المُحتمل للفرعون أخناتون، وذلك الموجود في إنجيل العبرانيين، فإن هذا التشابه قد تم التعبير عنه في الإنجيل، ليس بشكل مختلف فقط، بل بطريقة فكرية وعقلانية أكثر رفعة*". إنها إشارة أخرى إلى عدم قدرته على معالجة الفكرة بشكل محايد، والاعتراف بظهور فكرة التوحيد لدى الفراعنة قبل ظهورها في العهد القديم كونها تُنقص من أهميّة "كتابه". بل يصرّ على أن الفرق بين رؤية (إيروين) الرائعة ورؤية (الثنائي فرانكفورت)، غير الواضحة من وجهة نظره، تعود إلى كيفية فهمهم للفصلين الثامن والتاسع من سفر الأمثال في الكتاب المقدّس.

بالمقابل نلاحظ أن الفصل الخامس من هذا الكتاب، وعنوانه: "المغامرات الفكرية لإسرائيل ومملكة يهوذا" للباحث "رايان بايرن" جاء بحثاً منطقياً جداً حيث درس مساهمات اسرائيل القديمة، وصاغ نتيجته كما يلي: "*من الصعب أن نختار (والأصعب أن نحدد) مساهمات مميزة لاسرائيل القديمة لأننا لا نعرف تماماً ما كانت عليه اسرائيل القديمة. ولا حتى الاسرائيليين أنفسهم*". وعندما بحث في أصول تسمية اسرائيل، وجد أن الاصول غامضة جداً إذا لم تكن أسطورية، وأن الإشارة الأولى ترجع إلى النصوص الملكية المصرية عام (12.7 ق. م). وأن مجتمع العشائر في تلك المنطقة أطلق على نفسه هذا الاسم للنجاة من الفرعون (مرنبتاح) الذي اعتبر فيها شعب اسرائيل من الأعداء الآسيويين الذين لا بدّ من اقتلاعهم من جذورهم.

ويستغرب "بايرن" لماذا يفتقد الباحثون الدقّة ويطلقون اسم اسرائيل عندما يكون قصدهم مملكة يهوذا؟ ويعتبر أن من الصعب أن نفصل الاثنتين على المستوى المفاهيمي، إن كان إنجيل العبرانيين

كله يقدّم مفهوماً متلوّناً عن ذلك. ثم يتابع بحثه في فترة السبي البابلي، وفي الظروف السياسية والاجتماعية المحيطة بنسخ العهد القديم ليصل إلى نتيجة مفادها أنه "***تحت سياسات بابلية متساهلة، وجدت مملكة يهوذا وسائل لاستكشاف الإمكانيات الوجودية الأممية وتسخيرها – باشروا رحلة طويلة من مجموعة متقاربة غامضة إلى دولة، إلى أمة، ونتج عن ذلك بشر متماسكون غير محدودين بحدود سياسية – في ترسيم هوية طائفية عديمة الجنسية، وأدب مشترك، ومعتقدات مشتركة في مبدأ ديني ظهر لاحقاً، ونسميه الآن التوحيد. وبشكل مؤكد، كانت المساهمة الأوضح للنظرية السياسية اليهودية في علم التربية المدنية الغربية في تفريقها بين (الشعبوية) و(المناطقية)***".

أودّ أيضاً أن أتوقف عند عدم ذكر اسم "فلسطين"، لا في الكتاب الأول "مغامرة الإنسان القديم الفكرية" ولا في الكتاب الذي بين أيدينا -سوى بإشارة واحدة إلى أبحاث تمت في مدينة "مجدو – فلسطين"، مع الإصدار الأول للكتاب كان عام (1946) حيث لم يكن الكيان الصهيوني قد أنشأ دولته على أرض فلسطين، علماً أن اسم العراق كان واضحاً ومحدداً جغرافياً عند دراسة "حضارة بلاد الرافدين" وكما كان اسم مصر واضحاً عند دراسة حضارة الفراعنة. ولا يسعني إلا أن ألحظ العصبوية والقصدية المغرضة في هذا الإغفال لاسم (فلسطين) حيث يقتضي الأمر ذكره.

ميتم الضايع

ملاحظات حول المساهمين

كان (جيمس بي. آلن) أستاذ (تشارلز إدوين ويلبور) لعلوم الآثار المصرية في جامعة (براون) والرئيس السابق للجمعية العالمية لعلوم الآثار المصرية. ولديه عدد كبير من الكتب والمقالات المتعلقة باللغة المصرية القديمة وآدابها وتاريخها ودينها، ومن ضمنها كتاب "***سفر التكوين في مصر: فلسفة قصة الخلق المصرية القديمة*** (1988)"، "***نصوص هرم المصريين القدماء***(2005)، "***حوار بين الإنسان وروحه، تحفة أدب المصريين القدماء*** (2011).

يدرّس (رايان بايرون) في جامعة (جونز هوبكنز) وجامعة (ميرلاند) في مقاطعة (بالتيمور)، كلية (رودز)، حيث أدار معهد علم الآثار. وبصفته عالم آثار سابق في دائرة الآثار في اسرائيل شارك (بايرون) في التنقيب عن الآثار في (تل دان)، وفي (أميس بلانتيشن في تينيسي). وهو المحرر المنسّق لكتاب "***إحياء شقيق يسوع: مقبرة جيمس والتحرّي عن الآثار الدينية*** (تشابل هيل 2009).

(بينيامين آر. فوستر): بروفسور الأصول الفرنسية والإيرلندية للأدب الآشوري والبابلي في جامعة (يال)، وأمين مكتبة المجموعة البابلية في مكتبة (ستيرلينغ ميموريال) في (يال). تهتم أبحاثه في التركيز على حضارات بلاد ما بين النهرين، وخاصة الأكاديين، وعلى الأدب والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي لسكان ما بين النهرين. تتضمن

منشوراته كتاب "*ما قبل الوحي الشعري* (الطبعة الثالثة عام 2005)، مختارات من ترجمات وشروحات للشعر والنثر الأكادي، كتابين في سومر في الحقبة الصارغونية، وشارك في تأليف كتاب: "*عراق ما بعد الخطوط الرئيسة: التاريخ، الآثار، والحرب* (2005)" وكتاب: "*حضارات العراق القديم* (2009).

يعمل (ستيفن هوتون) في جامعة (براون) أستاذاً للعلوم الاجتماعية وعلم الآثار. عضو الزمالة الماكارثرية في هيوستن، ومتخصص في حضارة المايا الكلاسيكية والدراسات المقارنة للنظام الملكي والمحاكم الملكية. تتضمن كتبه المنشورة "*المحاكم الملكية في حضارة المايا القديمة* (2001)"، "*اختراع أول نص مكتوب كتاريخ ونهج* (2004)"، "*المايا الكلاسيكية* (شارك في التأليف عام 2004)"، "*المسبح الناري: العوالم البحرية لحضارة المايا القديمة* (شارك في التأليف 2010)".

(ستيفاني جيمسون) بروفسورة متميزة في اللغات والثقافات الآسيوية، وفي الدراسات الهندو-أوربية في جامعة (يو سي إل آي). وقد ركزت في بحثها على اللغات الهندو- إيرانية، وخاصة السنسكريتية (المرتبطة بالفيدا)، والهند الوسطى-الآرية، والمواد النصية في الأدب والشعر والدين والقانون والمثيولوجيا والطقوس، ودراسات الأجناس الاجتماعية في تلك اللغات، والمثيولوجيا والشعر المقارن. تتضمن مؤلفاتها كتاب "*الضباع المفترسة والشمس الجريحة: مثيولوجيا الهند القديمة وطقوسها* (1991)"، "*الزوجة الضحيّة/ وزوجة المضحّي: النساء، الطقوس، حسن الضيافة في الهند القديمة* (1996)"، "*الفيدا بين عالمين* (2004)"، وبالتعاون مع (جويل بريرتون، كتاب "*الفيدا: أقدم نص شعري ديني في الهند* (2014: ترجمة إنكليزية جديدة لكتاب الفيدا بالكامل).

(روبيرت كاستر): بروفسور الكلاسيكيات، وبرفسور مؤسسة كندي للغة اللاتينية وآدابها في جامعة بيرينغتون، وقد كتب أساساً في مجال الخطابة الرومانية وتاريخ الثقافة القديمة، والأخلاق الرومانية والنقد النصي. من بين مؤلفاته كتاب "*الأوصياء على اللغة: الجرمان والمجتمع في أواخر العصور القديمة* (1988)"، "*العاطفة والكبت والمجتمع في روما القديمة* (2005)"، "الإصدار النقدي لكتاب "*ساتورناليا*" الذي ألّفه (ماكروبيوس) (2012)"، "*طريق أبيان: طريق الشبح، ملكة الطرقات* (2012)".

(ديفيد كونستانت): بروفسور الدراسات الكلاسيكية في جامعة نيويورك، والبروفسور الفخري للأدب الكلاسيكي والمقارن في جامعة (براون). ومن بين منشوراته الأخيرة كتاب "*عواطف الإغريق القدماء: دراسات في أعمال أرسطو والأدب الكلاسيكي* (2006)، "*حياة تليق بالآلهة: علم النفس المادي لأبيقور* (2008)"، "*ما قبل الغفران: أصل المثالية الأخلاقية* (2010)"، "*الجمال: ثروات مثالية الإغريق القدماء* (2014)، وتتضمن مجلداته الصادرة كتاب "*رضّ المعركة والإغريق القدماء* (2014)".

(بيتر ماشينيست): بروفسور اللغة العبرية واللغات الأصلية الأخرى في جامعة (هارفارد)، ويعمل في قسم لغات الشرق الأدنى وحضاراته، وفي مدرسة "هارفارد" لعلوم اللاهوت. ينصبّ عمله على التاريخ الفكري والأدبي للشرق الأدنى القديم، ويركز على الإيديولوجيا الإمبريالية وأشكال أخرى من تأطير المجموعات، علم التاريخ القديم، الميثولوجيا، النبوءة، التاريخ الآشوري، تاريخ التوراتيين المعاصرين، وعلى أبحاث أخرى عن الشرق الأدنى. ومن بين مؤلفاته كتاب "*خطابات من الكهنة إلى الملك أسرحدون بن سنحاريب، والملك آشوربنبال*"، "*الملَكية واللاهوت في الآشورية الإمبراطورية* (2006)". *كيف تموت الآلهة، في الكتاب المقدس وغير ذلك*.

مشكلة إعادة الهيكلية الكونية (2011)". "***مدن وإيديولوجيا: حالة آشور في حقبة الأشورية الجديدة*** (2016)".

(بيتر نابوكوف): بروفسور الثقافة والأداء في قسم الثقافات والفنون العالمية في جامعة (يو سي إل أي). لقد أجرى هذا الكاتب والأنثربولوجي بحثاً في علم الأعراق وعلم تاريخ الشعوب يخص سكان أمريكا الأصليين في شمال أمريكا، وأصبح مهتماً أيضاً بأسلوب بناء العمارة العامية في جنوب الهند. ومن مؤلفاته كتاب: "***فن العمارة لسكان أمريكا الأصليين*** (1989)"، "***غابة الزمن: طرق الهنود الأمريكيين التاريخية*** (2002)"، "***استعادة الوجود: هنود أمريكا ومنتزه يلستون الوطني*** (2004)"، "***أين عواصف البرق: حياة الأماكن المقدسة لهنود أمريكا*** (2006)"، "كيف يتحرك العالم: ***الأوديسة الخاصة بعائلة من هنود أمريكا*** (2015).

(غيلهيم أوليفر): برفسور وباحث في معهد البحث التاريخي في الجامعة الوطنية المستقلة في المكسيك. لقد تم نشر كتابه "***سخرية إله الأزتك*** وتحولاته: (تيزكاتليبوكا)، إله المرآة الضبابية" في عام (2003). لقد حرر، أو شارك في تحرير ستة مقتطفات أدبية منها "***رموز السلطة في أمريكا اللاتينية*** (2008)"، و"***خمّن لتعمل: نظرات مقارنة في الممارسات اللاهوتية القديمة والمعاصرة*** (2012)". وفي عام (2015) نشر كتاباً بعنوان: "***الصيد والتضحية والسلطة في أمريكا الوسطى. على خُطا (ميكسكواتل – ثعبان نوبي)***.

(كورت رافلوب): بروفسور في جامعة (ديفيد هيرلي)، وهو بروفسور فخري للتاريخ والكلاسيكيات في جامعة (براون). مجالات اهتماماته الأساسية هي التاريخ الاجتماعي والسياسي والفكري لليونان القديمة الكلاسيكية، والجمهورية الرومانية وتاريخ الحروب القديمة.

والتاريخ المقارن للعالم القديم. ومن بين مؤلفاته كتاب "***اكتشاف الحرية في اليونان القديمة*** (2004)"، "***أصل الديمقراطية في اليونان القديمة*** (شارك في التأليف، 2007)"، "***الحرب والسلام في العالم القديم*** (2007)"، "***التفكير بتاريخ العالم القديم وتوثيقه وتدوينه*** (2014)". وهو يعمل حالياً على كتاب حول "***التفكير السياسي الإغريقي المبكّر في سياقه المرتبط بحوض المتوسط***"، ويعمل على تحرير كتاب بعنوان: "***القيصر كمَعْلمٍ تاريخي***".

(ليزا رافالز): أستاذة الأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا، ريفرسايد، وأستاذة زائرة في قسم الفلسفة في جامعة سينفافورة الوطنية. وهي مؤلفة كتاب "***معرفة الكلمات: الحكمة والدهاء في التقاليد الكلاسيكية للصين واليونان*** (1992)"، و"***النبوءة وقراءة البخت في بدايات الصين واليونان القديمة*** (2013)".

(فرانشيسكا روشبيرغ): بروفسورة متميزة في دراسات الشرق الأدنى في قسم دراسات الشرق الأدنى، وعضو مكتب تاريخ العلوم والتكنولوجيا، وكذلك في مكتب الدراسات العليا في التاريخ القديم آثار حوض المتوسط في جامعة كاليفورنيا (باركلي). وهي مؤلفة كتاب "***جوانب من النبوءات السماوية البابلية: ألواح خسوف القمر في أيام الآلهة أنو وإنليل*** (1988)"، "***أبراج الفلك البابلية*** (1998)"، "***الكتابات السماوية: النبوءة، الأبراج وعلم الفلك في ثقافة بلاد ما بين النهرين*** (2004)"، "***على درب القمر: النبوءة السماوية البابلية وأسطورتها*** (2010)". "***قبل الطبيعة: المعرفة المسمارية وتاريخ العلوم في الصحافة***".

مقدّمة محرر السلسلة

العالم القديم: التاريخ المقارن

الغاية من هذه السلسلة تحريض مسائل اجتماعية وسياسية ودينية واقتصادية وفكرية هامة من خلال نطاق واسع من المجتمعات القديمة أو المبكّرة، وهي تغطي أحياناً نطاقاً أوسع في مجال تطوّر اللغات. وعبر المشاركة في دراسات مقارنة حول العالم القديم على نطاق عالمي فعلاً، لا تتوخى هذه السلسلة إلقاء الضوء على النماذج العامة والاختلافات الواضحة فقط، بل تأمل أيضاً بتوضيح تشكيلة رائعة من استجابات الإنسان التي تطوّرت لتلتقي مع هذه التغيرات العامة. وبالتركيز على فترات أصبحت بعيدة جداً عن زمننا الحالي، والتي تصبح فيها الهويات الحديثة أقل تلقائية في المشاركة، تشارك هذه السلسلة في تعزيز فهمنا وتقديرنا للاختلافات بين ثقافات من تقاليد وخلفيات متنوّعة. وهي بالتالي تضيء على الصلة الوثيقة المستمرّة لدراسة العالم القديم في مساعدتنا في التغلّب على مشاكل عالمنا متعدد الثقافات.

يبحث المجلّد الحالي موضوعاً تمت معالجته منذ سبعين سنة مضت، ضمن مشروع حالم على يد أعضاء في معهد الدراسات الشرقية في جامعة شيكاغو: وجهة نظر عالمية حول ثلاث حضارات في

الشرق الأدنى (بلاد ما بين النهرين، مصر، اسرائيل). وتحت عنوان "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*"، استخدم المشاركون نصوصاً موجودة أنتجتها مجتمعات متقدمة متطوّرة مثقفة جداً لتعيد بناء وجهات نظرها عن موقع الإنسان في المجتمع والدولة، في الطبيعة والكون، في المكان والزمن، في الحياة والموت، ومع أولئك الموجودين في السلطة وعالم الآلهة. لقد أثبت هذا الكتاب شعبية ونجاحاً باهرين. ومع أنه لا يزال يُطبع حتى الآن، فقد عفا عليه الزمن. ويعيد هذا المجلد الذي بين أيدينا الآن تقييم إنجازات الكتاب وعيوبه، ويضع أساساً نظرياً لمشروع كهذا في القرن الحادي والعشرين، ويعرض رؤى فيما هو جديد ومتطور، ليس فقط في الأساس النظري والمنهج، بل في المدى الذي يمكن أن يشمله أيضاً. وهو لا يشمل "الشجرة الأصلية" فقط في تغطيته الواسعة النطاق بل يشمل العديد من حضارات العالم الأخرى، ويضيء الدروب المتنوعة التي سارت فيها تلك المجتمعات القديمة أو المُبكرة في "مغامراتها" الفكرية غير المسبوقة المتعلقة باكتشاف موقعها في العالم وإيجاده، والتعامل مع التحديات التي يطرحها هذا العالم.

شكر وتقدير

منذ سنوات مضت، اكتشفنا أنا و(فرانشيسكا روشبيرغ) أن لدينا وبشكل منفصل، فكرة عن تحضير نسخة حديثة عن كتاب كلاسيكي لكن عفا عليه الزمن، وهو كتاب "***مغامرة الإنسان القديم الفكرية***" (انظر مقدمة هذا الكتاب). وقررنا أن نتعاون في هذا المشروع ونباشر به بدعوة مشاركين مُحتملين إلى ورشة عمل في جامعة (براون). بدأت هذه الورشة، التي تم فيها تقديم معظم فصول الإصدارات الأولى ومناقشتها، في شهر (آذار-مارس 2008) برعاية *"برنامج في الدراسات القديمة"* (برنامج جديد في الثقافات المبكرة). شاركت (تشيسي) بحماسها ومعرفتها الواسعة وذكائها الفذ النموذجي في إعداد هذه الورشة وتحقيقاتها، وفي الطور الأول من العملية التحريرية، ***وكان العنوان المعدّل بشكل طفيف لهذا الكتاب من اقتراحها***. وتأسفت بشدة لأن ظروفها الشخصية قد أجبرتها على الانسحاب من المشاركة في التحرير، وأنا ممتن لأنها كانت لا تزال راغبة بالمشاركة في المقدمة، والمساهمة في فصل نظري أساسي. لقد استهلك التحضير للكتاب وقتاً طويلاً جداً، وأودّ التعبير عن شكري الجزيل لكافة المشاركين (ولا أستثني منهم أولئك الذين التحقوا بالمشروع بعد الورشة: 'بينيامين فوستر'، 'ديفيد كونستان')، وليس فقط للأجزاء القيّمة التي قدموها بل لصبرهم

وتعاونهم. وأنا ممتن جداً أيضاً لـ (هاز هامبيرت) في جامعة (ويلي) لدعمها المميز لهذا الكتاب، ولفريقها أيضاً لمساعدته لنا في إنتاجه.

إضافة إلى دعم *"برنامج الدراسات القديمة"* ، كانت ورشة العمل في سنة (2008) ممولة ومرعية من قبل (فيث وفريدريك ساندستروم)، ومن مؤسسة (سي في ستار) لتمويل المحاضرات في جامعة براون، وقسم الكلاسيكيات، وقسم علم الدراسات المصرية ودراسات منطقة آسيا الغربية القديمة، وبرنامج في الدراسات اليهودية، وتمويل عائلة (رويس) للتعليم الممتاز. وأعرب عن شكري العميق لكل هذا الدعم، وأخص بالشكر أولئك الذين لولا مساعدتهم ودعمهم، لما أمكن لهذا المشروع أن يرى النور، وأخص من بينهم مديرة المشروع "ماريا سوكولوفا".

كورت رافلوب (أغسطس، 2014)

المقدمة:

فرانشسكا روشبيرغ وكورت رافلوب

في عام (1946)، وفي معهد الدراسات الشرقية في جامعة شيكاغو، قام علماء بارزون وهم (هينري فرانكفورت، جون ويلسون، ثوركيلد جاكوبسين ووليام إيروين) بنشر محاضرات قدّموها في قسم العلوم الإنسانية في الجامعة تحت عنوان: "***مغامرة الإنسان القديم الفكرية: مقالة في التفكير التأملي للشرق الأدنى القديم***". يحتوي الكتاب على مقدمة أساسية واستنتاجات قام بها (فرانكفورت) وزوجته (هنريت غرونويغن فرانكفورت)، وفصول عن مصر كتبها (ويلسون)، وعن بلاد ما بين النهرين كتبها (جاكوبسن)، وعن العبرانيين كتبها (إيروين). ونشرت دار (بينغوين) نسخة مختصرة عام (1949) (حذفت منها القسم الخاص بالعبرانيين). لكن المجلّد الكامل المغلّف تغليفاً فنياً والذي ظهر عام 1977، كان الموضوع الرئيس في الدروس المرتبطة بالحضارة الغربية وفي الدورات الاستهلالية الأخرى التي اعتمدت عليها أجيال من طلاب الكليات، ولا يزال يُطبع حتى الآن.

لقد كان لهذا الكتاب حياة ناجحة مديدة بشكل مثير للدهشة. ولا عجب في ذلك: إنه يمثل محاولة نادرة في دراسات الشرق الأدنى للعودة إلى الماضي والنظر إلى الصورة الكبرى، ليس لحضارة واحدة فقط بل لثلاث حضارات كبيرة. وفي هذه الحالة، لن تكون الصورة الكبيرة أقل من وجهة نظر عالمية أُعيد بناؤها من نصوص لمجتمعات معقّدة متعلّمة مهتمة بموقع الإنسان في المجتمع والدولة، في الطبيعة والكون، في المكان والزمن، في الحياة والموت، وفي العلاقة مع أولئك الموجودين في السلطة وعالم الآلهة. يوجد من هذا الكتاب أجزاء متألقة على الأقل، ومفيدة للدراسات المقارنة ولمجالات أخرى (الكلاسيكيات) مثلاً. ومع ذلك، وبعد مرور سبعين عاماً على أول نسخة منه، فمن الطبيعي أن يصبح الكتاب فاقد الصلاحية في المقاربات النظرية، وفي استخدام الأدلّة وتفسيرها وفي الحدود الجغرافية. لكن الفكرة التي حثّت على إنتاجه في ذلك الوقت لا تزال فكرة صالحة ومثيرة للاهتمام. ليس الكتاب الحالي بديلاً عن كتاب "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*"، لكنه يعرض بالحد الأدنى خطوة كبيرة جديدة نحو رؤية معاصرة تتعلّق بالإسناد النظري والمقاربة، وبالأدلة والدراسة العلمية، ويشمل حضارات بارزة أخرى قديمة أو مبكّرة بنطاق أوسع.

مبتدئاً بالأدلة والدراسات العلمية، نجد أن الحروب الحالية في وسط آسيا وغربها قد جذبت انتباها شعبياً عالمياً إلى الدمار الثقافي الذي سببته هذه الحروب: نهب متاحف الآثار في (كابول) و(بغداد)، وتخريب مواقع الحفريات الأثرية في العراق مما أدى إلى نهب عدد هائل من القطع الأثرية والرُقم وتخريبها. ومع ذلك فقد أمضى علماء الآثار الآشورية والمصرية عقوداً طويلة في مواجهة مهمة شاقة تتعلق بنشر كميات هائلة من الاكتشافات الجديدة والنصوص المجزأة في كثير من الأحيان. وعلى الرغم من أن المهمة أكبر بكثير مما يستطيع

الاختصاصيون التعامل معه، فإن عدد المنشورات المتزايد يستمرّ بتوسيع معرفتنا وتغييرها، ويزيد من فهمنا لكل الجوانب المرتبطة بحضارة مصر القديمة وحضارة بلاد ما بين النهرين أيضاً. وقد شهدت السنوات الأخيرة إصداراً لعدد من المنشورات والأعمال المترجمة. وباستثناء العبرانيين الذي يزوّدنا بنص شرعي في اسرائيل، فإن الكمية الهائلة من الأدلة النصية والتقدّم العظيم في تفسيرها تكفي وحدها لتبرير إصدار نسخة جديدة من "*المغامرة الفكرية*" للشرق الأدنى القديم حتى في حدودها الأصلية.

ثانياً: هناك مسألة مجال البحث. في أواسط القرن العشرين، كان التركيز على حضارات الشرق الأدنى القديم الثلاث المرتبطة ثقافياً وسياسياً عملاً مبرراً جداً، وبخاصة في الألفية الأولى قبل الميلاد. وفي الوقت الحالي، أفسحت الإقليمية الطريق للعولمة، وأصبح الباحثون والمدرّسون أكثر اهتماماً بالعلاقات والتفاعل بين الحضارات، وسيطر التاريخ المقارن بكلا فرعيه القديم والحديث على الأرض. لقد وجدت مناهج الحضارة الغربية منافسة قوية في مناهج التاريخ العالمي التي تتطلع إلى التطور في جميع المجالات العالمية. ومن هنا يبدو من المنطقي توسيع نطاق كتاب كهذا، كي لا يتضمن فقط الحضارات التي كانت في اتصال عميق مع الشرق الأدنى القديم طوال تلك الفترة، وأعني هنا اليونان وروما، بل ليتضمّن أيضاً حضارات قديمة أو مبكّرة تطوّرت بشكل كبير: الصين والهند في الشرق، والمايا والأزتيك في الأمريكيتين.

إن العصور القديمة ليست "هي ذاتها" في جميع أنحاء العالم من ناحية التسلسل الزمني. ونحن لا نرى أن جميع الثقافات يجب أن تُقاس، أو حتى يُمكنها أن تُقاس بمقاييس الغرب الحديث ومعاييره. كما أن أية أحكام مُسبقة نأتي بها إلى بحثنا من ثقافات أخرى دون وعي منا، أو على الأقل نأمل أن تكون كذلك، هي مختلفة أيضاً عن

تلك التي أتى بها (فرانكفورت) ورفاقه. وسوف تساعدنا المقارنة بين الأفكار، ووجهات نظر الثقافات التي تطوّرت بشكل مستقل إحداها عن الأخرى على وضع صورة واضحة للخصائص والإنجازات التي حققتها كل منها. ومرة أخرى من أجل المقارنة، يتضمن هذا الكتاب أيضاً فصلاً عن مجتمع مبكّر (غير المتعلّم) أُتيحت لنا إمكانية الوصول إلى عالم أفكاره ومفاهيمه عبر وسائل أخرى: السكان الأصليين لشمال أمريكا.

ثالثاً: ما يتعلّق بالنظرية والمنهج. الفرضيات التي تسود كتاب "*المغامرة الفكرية*" منذ الصفحة الأولى، والتي تعتبر أن تفكير الإنسان كان المشاركة الأولى له على صعيد العواطف والذاتية وما هو ملموس، ثم تطوّر إلى مستوى أعلى من التجريد والموضوعية، تبدو الآن فاقدة الصلاحية وقائمة على أحكام مُسبقة أكثر مما هي قائمة على القراءة العميقة للنصوص القديمة أو المقارنة. ومنذ زمن طويل، أطلق (كليفورد غيرتز) على الفكرة التي تعتبر أن القدماء لم يتطوّروا معرفياً بما فيه الكفاية إلى مستويات عالية من التفكير، لقبَ "نسيج من الأخطاء". ومع ذلك فإن التحليل المحدد للثقافة الفكرية القديمة نادراً ما تعامل مع هذه القضية منذ نشر مقدمة (فرانكفورت). إن الفصلين الأولين من هذا الكتاب (لفرانشيكا روشبيرغ وبيتر ماشينيست) تضع "*المغامرة الفكرية*" في سياقها الفكري، وبخاصة النظري، وتعرض نقداً ثاقباً لتلك الفرضيات.

وللتوضيح فقط، تنبثق المجموعة الحالية من الرغبة بإعادة النظر وإعادة تأكيد بعض الأسئلة التي ظهرت في كتاب "*المغامرة الفكرية*" الأصلي، وأعني هنا كيفية تفسير المسائل المادية (التي لها علاقة بالبيئة المحيطة والكون) والميتافيزيقية (التي تتعامل مع الوجود والقيم الثقافية والآلهة) في الثقافات القديمة. وعلى أية حال، إن كانت الأسئلة الشيّقة مشابهة لتلك المتعلّقة بالكتاب الأصلي، فإن

الاستفسارات التي توّلدها هذه الأسئلة مختلفة جداً. وبغضّ النظر عن الأدلّة والمجال، لا ينطلق الكتاب الحالي من فكرة أن المجتمعات القديمة تمثل طفولة تاريخ الإنسانية، أو أن القدماء مساوون تماماً لل "البدائيين". تتعلّق الأسئلة التي نطرحها هنا بوجهة نظر، وكون، ودين ومجتمع موجود في العالم القديم لها علاقة بمثيلاتها في الكتاب الأصلي، لكنها تنبثق من نقطة أفضلية المناخ الفكري الذي يختلف بشكل ملحوظ عن المناخ الذي أنتج الكتاب الأصلي. ويمكن إعادة صياغة الإجابات على تلك الأسئلة التي طرحها (فرانكفورت) ورفاقه، لأن العديد من الإجابات القديمة المتعلّقة "بكيفية تفكير القدماء" قد تم الاستغناء عنها وأُعيد تنقيحها.

سنفترض أن الأسباب التي دعت إلى إعادة التفكير في وجهات نظر كهذه لها علاقة كبيرة بثورة التفكير التي تمت الإشارة إليها في مؤلفات من نوع "*الثورة العلمية*" و"*الحكاية الكبرى*" وما إلى ذلك. إننا نعيد النظر بكتاب "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*" لأنه تبين أن الكثير مما تأسس عليه هذا العمل كان عبارة عن مشاريع معرفية اجتماعية تطورية وهمية، مع بعض ما يصحبها من اعتقادات بالتقدّم مثلاً، أو بالمعرفة العلمية كالحقائق المتجسدة الكونية الطبيعية مثلاً. وعلى الرغم من حقيقة التحدّي العميق لهذه الأفكار فور ظهور الكتاب في أوائل أربعينيات القرن الماضي، فإن إعادة بحث من هذا النوع لم تجد إجماعاً، في بعض الحلقات الأنثروبولجية على الأقل، حتى وقت متأخر جداً. وما يعكسه الكتاب الحالي هو مفهوم ثقافات ليست بعظمة التقاليد وشرعيّتها ليتم استقبالها وتناقلها بالشكل المطلوب، بل كمفهوم ثقافات متكيفة مع التاريخ، ومنعكسة عن مجتمعات متغيرة باستمرار، ويتم فيها إنتاج الأدب والعلم والدين بشكل مختلف. ولدينا أمل بأن تعكس مشاركتنا في الثقافات القديمة موقفاً في كتابة التاريخ يكون أكثر شمولية ودقّة وأقل جوهرية وحصرية

بالنسبة للتنوعات اللانخبوية والعامة والمحلية التي تشكل كلٌ منها أساساً لإعادة النظر من جديد. وليس امتداداً لكتاب "*المغامرة الفكرية*" الأصلي.

يهتم هذا الكتاب بثقافات من عدة مناطق في العالم، من العالم القديم إلى الجديد، وفي هذه الثقافات مصادر منوعة تمثّل طيفاً واسعاً من استجابات خاصة لبيئات وظروف خاصة. هذا هو اهتمامنا تحديداً، وأعني استجابات القدماء المنوّعة للعالم كما فهموه من الناحية المادية الواقعية أو التخيّلية. إن ما يوحّدنا جميعاً كبشر في التاريخ ويفرّقنا أيضاً، هو الدافع لربط أنفسنا بالعالم والكون والآلهة. وحيث حاول المشاركون الأصليون بكتاب "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*" أن يضعوا "التفكير التأملي" في إطار عصري جداً وذي بصمة غربية يعمدُ العلم والدين فيه إلى نفي أحدهما الآخر، وفيه يكون موقع الإنسان في الكون مسألة تكهّنات أسطورية، قمنا نحن على مدى أكثر من ستين عاماً بالتركيز على استجابة القدماء للبيئة بالشكل الذي تم العثور عليها فيه، أي على شكل ممارسات اجتماعية ومنتجات ثقافية كانت فيها العلاقة المخترقة بشكل متبادل بين الدين والمجتمع والكون والسياسات واضحة تماماً، وبالتالي يجب أن تُفهم.

ومن الناحية العملية، تطلّب اتساع نطاق الكتاب حداً مختصراً للكلمات في كل فصل، مما جعل من المستحيل على المؤلفين تغطية مواضيعهم بالاتساع والتفاصيل التي بدا أنهم يرغبون بها (وكان ذلك ممكناً في كتاب "*المغامرة الفكرية*"). ومن أجل وضع برنامج مشترك، لا غنى عنه لأية محاولة للمقارنة، طالبوا ضمن الحدود الممكنة لمجالاتهم، أن تتضمن فصولهم إجابات على الأسئلة التالية على الأقل: كيف كان الأفراد يفكّرون بموقعهم في الهياكل الاجتماعية والتسلسل الهرمي في المجتمعات المبكرة أو القديمة؟ كيف كانوا

ينتمون إلى العائلة والقبيلة والعشيرة والقرية والبلدة والدولة، وإلى المسؤولين والقادة والملوك؟ ما هي القيم المجتمعية والطائفية التي أثّرت في إدراكهم وعاداتهم وتصرّفاتهم؟ ما هي حرّية التصرف التي كانت لدى الأفراد؟ إلى أي مدى كانت فكرة "الفرد" موجودة؟ كيف كان ارتباط القيم والمفاهيم بالاقتصاد والسياسة والظروف؟ كيف كان وضع الأفراد ومجتمعاتهم في البيئة الجغرافية، في العلاقة مع الناس الآخرين ومع العالم الأكبر؟ ماذا كان موقعهم ووظائفهم في النظام الكوني والإلهي؟ كيف كان يتم تنسيق تصوّرات النظام البشري والإلهي؟ كيف تفاعل الفرد مع الإله؟ وكيف كانت نظرتهم خلال حياتهم نحو مسألة الحياة بعد الموت؟ وأخيراً، والأكثر جوهرية، ما نوع الأدلّة الناجية، وما هي الاحتمالات التي تطرحها للإجابة على الأسئلة المطروحة أعلاه؟ إلى أي مدى يوجد نصوص مثيولوجية أو أدبية غالباً، وقد قام بتأليفها – أو تعكس وجهة نظر - كتّاب وباحثون متخصصون ونخبويون يعملون في خدمتها، تمثّل مواقف أكثر عمومية؟ بمعنى آخر، هل تسمح المصادر الموجودة بالتعميم؟

من فهرس الأسئلة الطموح هذا، اختار المؤلفون أنواعاً مختلفة، اعتماداً على حدود مجالاتهم واهتماماتهم وإمكانياتها. وتعرض الصورة الناتجة بصيرة رائعة في عالم الفكر، وتعرض في حالات كثيرة بالتأكيد "مغامرة فكرية" للمجتمعات المبكّرة التي كان عليها، على الرغم من كل الفروقات بينها، أن تتعامل مع مشاكل وتحديات متشابهة، وتعثر على إجاباتها الأصلية الخاصة بها. وبالطبع، يمكن تضمين حضارات أخرى كذلك، ونحن نشعر بالكثير من الأسف لأن (غراي أورتون) و(ديسماس موسلو) لم يستطيعا إنهاء فصلهما لهذا الكتاب، حيث كان فصل (غراي أورتون) بعنوان "***وجهات نظر عن الكون من (الغوسكو) إلى (هوروشيري): تفسير التقاليد الفكرية للأنكا وشعوب الأنديز الأخرى***"، وقد قرأ مقالة رائعة عنه في الورشة

البدائية، بينما وافق (ديسماس موسولو) على المشاركة بفصل بعنوان: "*جوانب عن أفريقيا ما قبل الكولونيالية*".

***

نضيف هنا مقتطفات من الفصول الفردية.

يقول (جميس آلان): "يمثّل كتاب '*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*' نقطة تحوّل في فهمنا للعالم القديم. لقد كان أول جهد متماسك لتقدير الفكر القديم بمصطلحاته الخاصة". وكما أوضح (بيتر ماشنيست): كان لديه مزايا عظيمة في تعميم التاريخ مع الحفاظ على المعايير البحثية العليا. لقد أثبت أن الحضارات القديمة اهتمت بتمثيل حلقات مهمة جداً من تاريخ تطور الفكر البشري، وأن أفكارها عميقةً وذات صلة بما يكفي لتبرير اهتمامنا. ووفقاً لذلك فإن للكتاب انتشاراً واسعاً جداً. ولديه تأثي دائم على الباحثين والقراء. وفوق كل ذلك، هو يستحقّ حتى يومنا هذا وبشكل بارز تفحّصاً دقيقاً وإعادة تقييم، على الرغم من أن الفرضيات الثقافية والنتائج النظرية في فترة إصداره للمرة الأولى تختلف بشكل بارز عما لدينا اليوم. وبناء عليه يطرح الفصل الأول والثاني إعادة تقييم ثاقبة لهذا الكتاب.

الفصل الأول: نقد الفرضية "المعرفية التاريخية" للكتاب. للتأكيد على مسار واحد لحجّتها، أظهرت (فرانشيسكا روشبيرغ) كيف أن المؤلفين استمدّوا وجهات نظرهم من العلماء الذين ناقشوهم من خلال مقالاتهم، لكن كانت تفسيراتهم متأثّرة بشكل كبير بفرضيات خاصة (كما صاغها المحررون 'هنري فرانفورت و أتش آي جونيووغر فرانكفورت'): ليس هناك من فلسفة أو علم يمكن مقارنته بأي شيء معروف في التقاليد الغربية التي كانت موجودة في تلك المجتمعات التي تفتقد المقدرة على التجريد والتفكير المنطقي الكامل، وكانت بهذا

المعنى في المرحلة "ما قبل العلمية" أو حتى "البدائية". وتشكّلت هذه الفرضيات من خلال مدارس فكرية بارزة في مجال الأنثروبولوجيا في ذلك الوقت، وقد شهدت تاريخاً ثقافياً وفكرياً ومعرفياً وتقدماً ثابتاً وثقافة فكرية كثورة من الأسطورة إلى العلم مروراً بالدين. كان (الثنائي فرانكفورت) متأثراً بشكل خاص بنظريات حول وظيفة الأسطورة التي كانت كمنتج من منتجات العقل البشري، تُعتبرُ متحررة من المنطق أو الفيزياء، وكلاها سابقان و"بدائيان" مقارنة مع الإنجازات الفكرية للعلم. واعتقد (الثنائي فرانكفورت) أنه بما أن الفرد في الحضارات المبكّرة كان متضمناً في المجتمع، وكان المجتمع متضمناً في الطبيعة، وكانت الطبيعة ببساطة تعبيراً عن الإله، فقد حاولت "*المغامرة الفكرية*" أن تستقصي عن موقع البشر في علاقتهم مع العالم والطبيعة والإله على أساس الأسطورة والدين. ومن هنا ميّز (الثنائي فرانكفورت) الفكر "العلمي" عن الفكر "التأملي"، كوسيلة للتمييز بين الطرق القديمة والحديثة لتفسير التجربة وتوحيدها وتنظيمها. ومع أنه فكّر بنماذج التفكير القديمة كبدائل عن الحديثة، فقد اعتبر أن اتجاه التقدم التطوّري في تاريخ الأفكار من الأسطورة إلى الدين إلى المنطق والعلم، أمر مسلّم به. وفي العقود القليلة الأخيرة، خضعت وجهات النظر هذه إلى مراجعات عميقة متعددة أو تم التخلّي عنها بشكل كامل. وإلى حد بعيد، لم تعد الأسس النظرية "*للمغامرة الفكرية*" صالحة.

الفصل الثاني: إعادة النظر بالكلاسيكيات. قام (بيتر ماشينست) بتوسيع المنظور بمناقشة مساهمات "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*" من ثلاث زوايا: *أولاً*، أصل الكتاب والمؤلفين. *ثانياً*، محتويات الكتاب وهيكليته والأفكار الأساسية فيه والأهداف والخلفية الفكرية. *ثالثاً*، إلى أي حدّ لا يزال هذا الكتاب مفيداً. يضع هذا التقييم الجديد الشامل النافذ المفصل والمتمايز الكتابَ في بيئة

فكرية بحثية أكاديمية، ويساعدنا على فهم جذوره بوجهات نظر ترتبط بزمنه وبالحدود التي فرضتها وجهات النظر هذه – وهنا يكمل (ماشينيست) فصل (روشبيرغ) – وفرضتها شخصياتُ المؤسسةِ التي أنشأتها وأهدافُها وتقاليدُها. يتجاوز فصل (ماشينيست) فصل (روشبيرغ) بمسألة تفسير مزايا محددة للكتاب (تم عرضها جزئياً أعلاه)، كيف تم استقباله في فترة نشره وما بعدها، وإلى أي مدى كانت الانتقادات الرئيسة ضدّه عادلة (يركز غالباً على التمييز الحادّ للكتاب بين الفكر "التأملي" والفكر "العلمي" وإصراره الوحيد على الفكر "المثيولوجي" كنقيض للفكر التجريدي والعقلاني)، وبأية طرق يمكن لمنظوره أن يصمد. ويستنتج (ماشينست) أن إحدى هذه الطرق "هي الاعتراف بالمشكلة الرئيسة التي من أجلها تخلّت "mythopoeia – أسطرة"[1] الشرق الأدنى عن حكمتها كلها - الطبيعة: ما هي، كيف للبشر أن ينتموا إليها بهذا الشكل الذي أصبحت فيه حليفة لحياة الإنسان وإنجازاته وليست عدوة له؟ قد لا تكون إجابات القدماء وطريقتهم بالإدراك مماثلة لإجاباتنا وطرقنا دوماً، لكن المشكلة، وهدفهم نحو تحقيق تناغم مع الطبيعة، هي القضايا التي بقيت للبشرية جمعاء، والتي يجب على البشرية كلها أن تتصارع معها".

الفصل الثالث: المصريون. يعلّق (بي آلِن): قدّم كتاب "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*" مساهمات كبيرة لعلم الآثار المصرية من خلال اعترافه بالفهم الموضوعي للعالم على أنه مليء بقوى حيّة تسكنه بإرادتها الذاتية (الآلهة كطرق لتصوّر القوى التي تحكم الكون والعالم الطبيعي ومجتمع البشر) ومن خلال تقديره لمنطق المصريين وقبول المنطق الشامل التعددي وصلاحية التفسيرات

---

[1] مصطلح يتعلّق بصناعة الأسطورة وسيتم توضيحه لاحقاً بشكل مفصّل. المترجم.

المتباينة خلافاً للاعتقاد الحديث السائد. وأدرك علم الآثار المصرية في الأونة الأخيرة أن هذه العمليات ليست عمليات تفكير إلى هذا الحد، لكنها طريقة لفهم الكون (إنها عمليات تفكير من حيث الشكل أقل مما هي من حيث محتوى التفكير) الذي يختلف فيه العالم القديم عن عالمنا الحالي. وساعدت النصوص المصرية والفن في الأهداف العملية وبالتالي لم تفسّر المبررات الموجودة خلفها، لكن هذا لا يعني أن تفكير المصريين كان يفتقد مبررات كهذه. وقد فسّر (ألِن) هذا الأمر مع الكون ونشأته إضافة إلى قضايا ذات صلة (تمثيل الآلهة، الدور الذي يُنسب للأفراد في التفكير المصري، والنظام والفوضى). وتزخر أنظمة مصرية متممة عن علم الكون ونشأته بالمفاهيم التجريدية، وتكشف عن تماسك ملحوظ وفهم متطوّر باطراد بما يخص الخلق. ينعكس منطق التفكير التعددي المصري من خلال الآلهة المصرية الكثيرة التي مثلت غالباً عنصراً أساسياً واحداً للكون أو المجتمع البشري، لكنها كثيراً ما تتداخل وتعرض تفسيراً متمماً للظاهرة الطبيعية. ويكمن خلف هذه التعددية في الأسماء المذكورة في الدراسات اعترافٌ بأن الآلهة هي أشكال لألوهية مفردة واحدة كامنة، تجد في النهاية تعبيراً عنها في مصطلح "الله"، أو هي توصيف لإله واحد ذي طبيعة ثلاثية. وبما أن هذا لا يستثني الآلهة الأخرى، فقد تم اختراع الأحادية الحقيقية والتعصّب الديني في اللاهوت قصير الأجل الخاص بحركة أخناتون الفكرية التي تُعتبر أيضاً "أول مثال عن المنطق الأحادي". وبينما قيّم الأفراد في البداية موقعهم ودورهم في المجتمع من خلال قربهم من الملك فقط، أظهرت الفترات اللاحقة تقديراً متزايداً للذات الفردية، والعلاقات الخاصة مع الآلهة، والتي لم تعد بوساطة الملك. ويختتم (ألِن) بالقول إن علماء الآثار المصرية إجمالاً أصبحوا يفهمون الآن طبيعة الفكر المصري وتطوره والمفاهيم التي توجد خلف المصطلحات والصور

المستخدمة في النصوص القديمة أكثر بكثير مما كانوا عليه قبل سبعين سنة. وهذا بدوره يؤهّلهم لوضع أفكار المصريين (كتلك الأفكار التي تمت مناقشتها هنا) في سياق فكري تزامني تطوّري، لفهمها "ليس على أنها معزولة عن أفكارنا، بل كسلف لها".

الفصل الرابع: بلاد الرافدين. يوضح (بنيامين آر. فوستر) أنه وفقاً لكتاب "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*" "فقد قدّمت حضارات بلاد ما بين النهرين القديمة إمكانيات لا حصر لها للفكر التأملي،... لكنها لم تصل إلى أي شيء يستحق ذلك الاسم". إن المحددات الفطرية المتأصلة الشائعة قبل الإغريق "لم تميز بين الإنسانية والطبيعة، وبالتالي لم تفكر بشكل موضوعي. واقتصرت على أمثلة فردية وردود أفعال ذاتية عليها، ومن هنا فإنه من أجل تحرير الروابط والعاطفة فقط، لم يعرف فكر بلاد ما بين النهرين أي شيء عن 'it- ضمير الجماد'، أي لم يعرف أي شيء عما هو غير إنساني، ولم يعرف قوانين سببية كونية لا شخصية". ورغم سيطرة هذه الرؤية التي دعمها باحثون آخرون وأحبطها التحليل الطويل الأمد لفكر بلاد ما بين النهرين التأملي، فهي لا تزال تفتقد إلى جوانب أساسية. لقد أعطى (فوستر) مثالاً عن الإدارة الزراعية والتخطيط الذي تطلّب هياكل هرمية معينة، وحثّ على تصوّر سلطة وتراتبية وتوزيع للمهام جعلت الكون مشابهاً لمجتمع هرمي أو حكومة أو حتى دولة. وكانت الحسابات والمقاييس المنتشرة في الأنشطة الحية اليومية (وخاصة في الزراعة) نتيجة لدورهم في الإدارة. إن تفسيرهم للمخططات الكميّة كأهداف يمكن تصوّرها بدلاً من أن تُبنى على التوقّعات، لها ما يوازيها في التفكير القانوني الذي يستدعي المنطق في حالات غير متوقَعة، متحدياً الطلاب لمزيد من البحث. لقد تضمّن تطبيق هذه الوسائل في سياق أقل عملانية، أو حتى غير منطقي، علمَ الفلك الرياضي الذي أنتج حسابات ذات دقة مذهلة، أو لاهوتاً. وقد

استخدم تفكير منطقة بلاد ما بين النهرين الأسطورة كطريقة للحجّة والتفسير لكنه لم يفصل البشرية عن الطبيعة معتبراً حضارة الإنسان انتصاراً على الطبيعة وتنظيماً لها. ومع تغيّر الظروف وبزوغ هياكل دولة مركزية جديدة، انتقل تفكير منطقة بلاد ما بين النهرين من التخطيط والإدارة إلى النفوذ والحكم والسلطة، ومفاهيم تتعلّق بالإنصاف والعدالة. ومن خلال أعمال أدبية، طور هذا التوجّه في التفكير تفسيرات مزوّدة بتوضيحات ونتائج ترتبط بخلق العرق البشري وعلاقته مع الآلهة، أو ظهور السلطة الملكية المطلقة وصمودها (يتضح ذلك في شخصية مردوخ). وركّز مفكرون آخرون على العدالة والأسس الأخلاقية للسلطة وسبل التعامل مع فشلها. ومن فترة مبكرة فصاعداً، كان دهاء الحكام وقابليتهم لحل المشاكل المحيّرة أمراً يجذب الكثير من الانتباه، وهكذا فعل التطوير أو حتى الاختراعات العلمية التي يمكن أن تكون علامات على القيادة العليا والذكاء. في الواقع، لم تتطلّب التكنولوجيا والمقاييس تفسيرات مثيولوجية أو بلاغة: لقد كانت إنجازات بشرية صرفة. وفي علم قراءة البخت أيضاً ("ملك علوم بلاد ما بين النهرين") ارتبطت الطبيعة بالأفراد أو الحكومات بشكل مباشر. وحثّت اللغة والكتابة والأدب توقعات الإنسان، وتفاخرت المراقبة المنظمة وتسجيل الظواهر السماوية "بأطول مشروع بحثي متواصل في تاريخ العرق البشري". وأخيراً، خلافاً للتوقعات في كتاب "*المغامرة الفكرية*"، تطرح تقاليد بلاد ما بين النهرين المكتوبة الكثير من الأدلة على فكرة شخص يمكن اعتباره كائناً قانونياً اجتماعياً وأخلاقياً، وعلى الشعور بالذات. ويختتم (فوستر) بأن "البقايا المتناثرة من فكر بلاد ما بين النهرين لم تتوافق مع مشروع كبير، أو حتى تفترض عدم وجود مشروع كبير. وبطرق تفكير مختلفة، سعت إرادة الإنسان وروحه وتفكيره لفهم الظروف والظواهر التي عرفها والسيطرة عليها.... وبدلاً من التوقّع،

كان الفهم والمعرفة من بين أكثر الجوانب التي تم احترامها ودعمها باستمرار في ثقافة بلاد ما بين النهرين التعليمية".

الفصل الخامس: اسرائيل. بدأ (رايان بايرن) بحثه بالإصرار على صعوبة تعريف اسرائيل. هنا تكمن "المغامرة الفكرية الحقيقية، مغامرة غالباً ما ركزت على مشاريع 'identitarian- هوية'[1] معقدة تتعلّق باكتشاف الذات واستعادتها وأزمات طائفية. ماذا يعني أن تكون اسرائيلياً؟ هذه القضية والمخاوف الوجودية الأخرى شقّت طريقها عبر النصوص الثقافية التي تحوّلت إلى إنجيل العبرانيين الذي يهتم بكينونة *الإنسان* وكينونة *الإله* وكينونة *دولة* يخدمها الإنسان والإله على حد سواء". يبدأ (بايرن) بوضع مخطط للقليل الذي نعرفه عن تاريخ اسرائيل ويهود "مملكة يهوذا" القدماء وعودتهم أخيراً من المنفى، لأمة مكوّنة من أشخاص مترابطين لم يعودوا معرّفين بالحدود السياسية بل بالهوية الطائفية والأدب المشترك، ويؤمنون بعقائد مشتركة ترجع لمفهوم ديني خاص نطلق عليه صفة التوحيد – مفهوم بديلٌ عن مفهوم دولة اسرائيل. لقد اختفت أصول الملحمة الهودية والأسطورة والقانون في ضباب تراث الألفية الثانية، واحتوتها النخبة المثقفة الهودية بانتمائها الهودي وعدّلتها أيضاً. وحقق اختراع الغرب السامي للنص الأبجدي ثورة في التواصل وحفظ السجلات والجهود الأدبية، ثم تم تعديلها مع ثقافة النسخ المحلي التي نجحت بالأدب الهودي الذي أُطلق عليه لاحقاً اسم "الكتاب المقدّس - التوراة والأسفار". لقد وصلت هذه المستويات النسخية أخيراً "إلى فهم نصّهم الوطني على أنه أداة هوية اجتماعية لدولة ومجتمع". ويوضح (بايرن) هذا الأمر من خلال مناقشة التحوّل

---

[1] المصدر "Identitarianism" وتعني أولويات الهوية الاجتماعية بغضّ النظر عن الانتماء السياسي، ومن الأمثلة على ذلك، العنصريون البيض، القوميون السود، الشوفينيون الذكور. المترجم

الواسع النطاق لعلوم أنساب (الغرب السامي) وعلوم نشأة الكون إلى اعتبار صريح للأصل الكوني الذي رفع موقع الإله (يهوه) إلى مستوى الخالق الأصلي للبشر وموطنهم الأرضي من خلال تعديل العالم غير المناسب للعيش مسبقاً إلى مكان مناسب لحياة البشر. وسمحت الطريقة التي تم تخيل الإله بها (بقي مجسّداً حتى القرن السادس، وحتى بعده، ولم يُمنح الخاصية التوحيدية إلا تدريجياً) بإعادة تقييم مستمر مادياً ونفسياً ومجتمعياً. لقد حثّ التشابه البشري الإلهي طرق تفكير بعيدة النظر تخصّ العقود الاجتماعية والعلاقات والتبعيات ومسؤوليات البشر والوضع البشري كله في نهاية المطاف. ومع إحاطته بغطاء تاريخي زائف ضيّق إيديولوجياً تحت عنوان ("The Deueronomistic History")[1]، استطاعت التقاليد التي تحوّلت إلى "تاريخ وطني" أن تخدم كدرس كوني لحياة الإنسان. ويستنتج (بايرن) أن "الخلاصة اليهودية التي ندعوها إنجيل العبرانيين" سلّمتنا تراث اسرائيل المشابه لأداة يمكنها في السعي المقدّس لاكتشاف الذات أن تحقن قوّة تؤثر على المخيّلة كما يؤثر التعاطف. لقد سمحت اسرائيل هذه بمجتمع حيّ يفخر بنفسه في أفضل حالاته ويخيف نفسه في أسوأ حالاته، ويسعى لمستقبل يصنع فيه الجنس البشري السلام، ويجد موقعه في الكون... هذا الجنس البشري ذاته، الذي يستعدّ ليتخيّل قوته الجمعية أو التضحية بالنفس كمجتمع عالمي، ربما يجد هذا الاهتمام لتمثيل النوع الوحيد من الحضارة هو ما يهم في نهاية المطاف.

الفصل السادس: الإغريق. مع افتقارهم لملَكيات تقودهم وتتحكم بهم بأوامر إلهية، وعيشهم من البداية بعيداً عن متناول امبراطوريات الشرق الأدنى العظيمة، أدرك الإغريق القدماء مبكراً،

[1] Deuteronomistic History: بنية نظرية حديثة تعتبر أن خلف الأشكال الحالية (لسفر التثنية ويوشع والقضاة وصمونيل والملوك) ثمة عمل أدبي واحد. المترجم.

كما يصرّ (كورت رافلوب)، على أنهم كانوا مسؤولين بأنفسهم عن رفاهيتهم ورفاهية مجتمعاتهم. كان تحديهم الأساسي أن يتحكموا بالعالم المحيط بهم ويخلقوا نظاماً شعبياً تدعمه مؤسسات راسخة بشدة، ويقوم على مشاركة المواطنين، ويمكّن أولئك الذين يُعتبرون مواطنين من مناقشة مشاكلهم وحلّها علانية وبشكل جماعي. وكانت النتيجة وجود "دويلة - **polis**"[1]، ومجتمع من المواطنين المتساوين إلى حد كبير، والذي انتشر عبر قرون من الاستكشاف والهجرة حتى وصل إلى العديد من شواطئ البحر المتوسط والبحر الأسود. وتُبيّن ملحمتا (هوميروس وهيسودس)، وهما أقدم عملين أدبيين، أن المنافسة كانت سمة هذا المجتمع على كافة المستويات داخل "المدينة" وبين المدن أيضاً. كانت السياسة تُمارس علانية في هذه المجتمعات المنفتحة، وكان التفكير السياسي والتركيز على القضايا الاجتماعية مسؤولية مشتركة على نطاق واسع. لقد قدّم التطور العالي المستوى لحضارات الشرق الأدنى للإغريق العديد من النبضات الثقافية، لكن هيكليتهم وأفكارهم السياسية كانت مختلفة لدرجة أصبحت عديمة الجدوى. كان هناك حاجة للتغلّب على تحديات عظيمة: كيف نرسّخ "الدويلة"، وكيف نسيطر على المنافسة ومفاسد النخبة، والخلط بين طموح النخبة والحاجات المجتمعية، وكيف ندافع عن المؤسسات والعلاقات المجتمعية، والتزامات القادة والنخبة والمواطنين. لقد أمّن الحكم وسائل لحل الصراعات، وكانت القوانين التي سنّتها المدينة أداة لصياغة النظام الاجتماعي ولتنظيم عملية اتخاذ القرارات المجتمعية. وفي التفكير السياسي، قام اكتشاف السببية الاجتماعية السياسية والعقلانية على مراقبة تجريبية ألغت إلى حد كبير الحاجة إلى الاعتماد على

---

[1] **Polis**: هي عبارة عن مدينة صغيرة مع المناطق الريفية المحيطة بها، وهي أشبه بدولة مدنية لها قوانينها لكنها صغيرة جداً. المترجم

وساطة إلهية، ومنحت الإنسان سلطة للأداء والإصلاح. وتم العثور على علاج للأزمات السياسية الاجتماعية في توسيع أساس المدينة وإقحام المزيد من المواطنين في القرارات السياسية وإقامة العدل. واتجه هذا الأمر باطراد نحو هيكل للمساواة أنتج في نهاية المطاف أول ديمقراطيات هذا النوع من المدن. وتمت معرفة النسخة الديمقراطية الأكثر تطرّفاً في اتحاد استثنائي مع بناء إمبراطوري في أثينا القرن الخامس، حيث كان عدد كبير من المواطنين بطرق شتى وبكثافة هائلة مرتبطين بتسيير المجتمع. وكنتيجة لذلك، طوّروا "هوية سياسية" أساسية و"سمة جمعية" "كنشاطات سياسية" تحدد حياتهم ومواقفهم وسياساتهم. إن سبب هذا كلّه تغيرات سريعة وعميقة، وتحديات متعددة لترسيخ التقاليد والشكوك التي تتطلّب فهماً وتوجّهاً جديدين. وبالتالي لم يكن مفاجئاً أن سار التطوّر السياسي والاجتماعي جنباً إلى جنب مع إنجازات ثقافية رائعة تمت مشاركتها على نطاق واسع في العالم الإغريقي، لكنها تجمّعت أخيراً وبشكل خاص في أثينا القرن الخامس الديمقراطية الامبريالية: تطوّر التفكير التجريدي النظري الفلسفي وأنواع جديدة من أساليب التعبير الفكرية والأدبية والعلمية والفنية أيضاً (الدراما، البلاغة، علم التاريخ، الجغرافيا، علم الأنساب، الطب، العمارة، الرسم والنحت). وقد حدثت هذه التجارب الفكرية والسياسية والابتكارات كلها في العلن مع بعض الاستثناءات، وتمت مناقشتها وظهرت نتائجها في المجالس والمسارح والأماكن العامة الأخرى، كما شجّعت وتسامحت ولم تتلقَ إدانة من مجتمع آخر إلا في حالات نادرة. ومع أنها امتدت إلى حدود مقدراتها، وطغت في النهاية من خلال الطموح غير المحدود لفترة طويلة من الزمن، كان سكان أثينا (دون قيود فرضها النسب أو الثروة أو التعليم) "كائنات سياسية" بالمطلق بالمعنى الخاص "بأرسطو" وقد أسسوا تجربة

فريدة من الحكم الجماعي الحقيقي، وكانوا مسؤولين بالكامل عن الحياة والسياسة والثقافة، وفكّروا في مجتمعهم.

الفصل السابع. الرومان. كما أوضح (روبرت كاستر) و(ديفيد كونستان)، للرومان مبرراتهم لكي يتباهوا بالإنجازات الثقافية العظيمة في مجالات عديدة: القضاء، العمارة، الهندسة، التقويم، الشعر والتاريخ وأشياء كثيرة غيرها. ومع ذلك فهم يرون في منظورهم الخاص أن تشكيل امبراطورية عالمية وفن حكمها وإدارتها على يد قادة من أجيال متعددة هو أعظم إنجازاتهم. ومن هنا يركّز المؤلفون في هذا الفصل على "تطوير وعقلنة السمات الأخلاقية التي جعلت امبراطوريتهم ممكنة التحقق وكانت أساساً لثقافتهم السياسية". بوضعهم رسماً مقتضباً لهيكليّة المجتمع الروماني وتطوّره وتاريخه، وتحديد أنفسهم إلى آخر قرن قبل الميلاد (فترة التوسّع العظيم والتحوّل)، شددوا على التوترات التي ميّزت هذا المجتمع: بين الكونية (وبشكل خاص بسبب منح حق التصويت لعدد كبير من العبيد المُعتقين) والجهود لخلق هوية وطنية خاصة، وبين طبقة النخبة وطبقة العامة، بين المواطنين وغير المواطنين، بين الاندماج والتبعية، بين الروح العسكرية والحاجة لتحقيق النظام والسلام الداخلي. هذا الفصل كله مكرّس لتحليل دقيق ثاقب متباين حول منظومة القيم الرومانية التي تحدد في الوقت نفسه الإيديولوجية الرومانية الجماعية (نأخذ مثلاً العدالة التي يُطالب الرومان من خلالها بأن لا يقاتلوا إلا من أجل العدالة، ولا يخوضوا سوى الحروب الدفاعية، ويحموا دولتهم وأملاكهم ومواطنيهم وحلفاءهم). وضمن حقيقة أن روما كانت في حالة حرب دائمة تقريباً (قامت بتوسيع حدودها من إيطاليا إلى كامل منطقة البحر الأبيض المتوسط)، فإن الفضائل العسكرية تُناقش أولاً، تتبعها الفضائل والسلوكيات المتوقعة والمنظورة في المجال السياسي، في العلاقة مع الأقران وأولئك الذين

من طبقة أعلى أو أدنى، في الإشرافِ على الأسر الممتدة، وفي تمثيل روما في الخارج وأن تكون مواطناً رومانياً بين الأجانب، في الحفاظ على "السلام مع الآلهة"، وما إلى ذلك. والأكثر من ذلك، يسلّط هذا الفصل الضوء على التوازن الدقيق في المجتمع والعلاقات السياسية والمفاهيم التي تحدد موقع الفرد في التسلسل الهرمي الاجتماعي، ويربط الأنظمة العليا والدنيا معاً من أجل المصالح المشتركة التي يطلق عليها الرومان ببساطة اسم "res publica" (العلاقات العامة التي تشكل الدولة)، وتتطلّب الجهود المشتركة للجميع – على الرغم من المساحة الواسعة لطموح الفرد وإنجازاته والفرق المتزايد في الثروة والوضع والنفوذ والسلطة. "وكانت منظومة القيم الرومانية في العديد من النواحي بناءً فكرياً، مجهّزاً بعناية للتعبير عن طريقة الحياة المثالية وتعزيزها". وكان ذلك يتعارض باستمرار مع التنافس والعنف الشخصي الشرس – ويختتم المؤلفون الفصل بأن حالات التوتر تحديداً كانت مسؤولة كذلك عن الإنجازات الفكرية العظيمة. لقد نجح نظام القيم هذا بشكل مذهل لفترة طويلة جداً، حتى جمح بشكل يفوق الاحتمال عبر الفرص والإغراءات غير المحدودة تقريباً، والتي قدمتها الإمبراطورية المتنامية للنخب الحاكمة. وعندما لم تعد الحدود التي يتطلّبها هذا النظام تُحترم، أثبتت الأقليّة الحاكمة عدم قدرتها على فرض الإصلاحات الضرورية على المجتمع وعلى نفسها. وانحلّت الجمهورية في سلسلة حروب أهلية، وأقام المنتصر في النهاية الملَكيّة العسكرية، ولو كان ذلك تحت ستار استعادة الجمهورية التي استمرّت في تعزيز معظم القيم السابقة ذاتها.

الفصل الثامن: الصين. بسبب الحجم الهائل للصين القديمة وتنوع تضاريسها، وتاريخها الطويل في إعاقة إجراء مسح شامل للتطوّر الفكري، تختار (ليزا رافال) التركيز على أوجه ثلاثة رئيسة: الهياكل الاجتماعية للذات، علم الكون وانعكاساته على الحكومة

والمجتمع، وأساليب وساطة الفرد والتنبؤ. يحظى كلٌّ من هذه المواضيع الثلاثة بأهمية كبيرة لأسبابه الخاصة، وقد أثارتها التقاليد النصية المعروفة منذ زمن بعيد، والأدلة النصية الجديدة الغنية التي تم اكتشافها في المعابد القديمة. وبالتناقض مع التقاليد المُستلمة التي كانت نتيجة اختيار متعمّد وخاصة في فترة "هان"، كانت النصوص المكتشفة حديثاً لا تخضع لهذا الاختيار، وتعزز بشكل كبير معرفتنا بالتقاليد العلمية والخطابات الفلسفية والدينية أيضاً، "وتغيّرُ فهمنا للصين المبكّرة". ويتعامل كلا النوعين من النصوص مع التوقعات الكونية بنسبة ليست قليلة. إن المفاهيم الصينية عن الكون، ويُعتقد أنها متنوعة، لا تعزو أصل الكون إلى تصرّفات الآلهة ولا تفصل الكون إلى ثنائيات كالمادة والروح، أو العقل والجسد، ولا تعزو السبب النهائي للأداء إلى أي نوع من "المحرك الذي لا يتحرك" أو إلى أداء سابق. "ليس هناك خلق من العدم، ويكون التغيير عفوياً وطبيعياً، لكنه يرتقي من البداية المتخيّلة في الفوضى اللاامتمايزة إلى زيادة في الخصوصية والتعقيد". تناقش (رافال) خمسة مفاهيم أساسية صاغت التفكير الصيني الكوني المبكّر، وتطوّرت بشكل كبير على يد خبراء تقنيين، وكانت تستخدم أيضاً لربط الظواهر الطبيعية والدينية بالعالم البشري، وسمحت بأنواع فهم جديدة، وأمّنت "بديلاً عن وجهة النظر العالمية التي يمكن للملك فيها وحده أن يعمل بصفة "محور" التواصل بين العالم البشري والعالم السماوي". وبدلاً من التركيز على الأفراد، ركّز التفكير الصيني على مجموعات تمتد من العائلات الأبوية (من ضمنها الأسلاف) إلى القبائل والقرى والدول، وكانت العائلة أيضاً أساسية للتحالفات السياسية، وتتم مقارنتها مع الدولة. في العائلة – أو الدولة – تكون أنظمة القيمة المحورية وكل التصرّفات الأخرى في حالة تفاعل. وبناءً عليه، أصرّ المعلّقون الغربيون غالباً على "اللاأنانية" أو "اللاافردانية" الصينية التي تتعارض

مع الجهد الذي كرّسه العديد من المفكّرين القدماء للتثقيف الفردي. أما السؤال المتعلّق بكيفية الوصول إلى هذه الإجابات المُثارة المتعددة، فقد طرحه وبشكل تنافسي فلاسفة وخبراء تقنيون يعالجون الأخلاق والطب والميتافيزيقيا، وحتى علم الكون. والأكثر من ذلك أن المناظرات المتعلّقة بطبيعة الذات والوسيط كانت أيضاً ضمن نقاشات تتعلق بمصير الإنسان والقضاء والقدر، والتنبؤ أو التنجيم، والقدر والحتمية، والوسيط الأخلاقي، وكلها موثّقة بغنى في متن النص الموجود. وتختتم (رافالز) بأن "وجهات النظر الصينية حول الفرد والكون، تفترض مسبقاً عالماً من التلقائية والتغيّر المستمر... وهو ما يشكّل الأفراد والأشياء والكون ككل". هذه الأنماط من التغيير كانت مفهومة بمصطلحات تجريدية، وبمصطلحات رياضية أحياناً. يمكن للأفراد أن يستخدموا النبوءة أو تقنيات أخرى لتحسين علاقتهم مع النماذج الكونية أو القدر. "إن مفاهيم المرونة والتكامل تُطبّق أيضاً على العائلة والعلاقات الاجتماعية الأخرى التي تفترض مُسبقاً ذاتاً معزولة ومستقلّة بنطاق ضيّق أقل مما تفترض ذوات متغيرة أو متداخلة بشبكة معقدة من العلاقات مع الآخرين".

الفصل التاسع: الهند. تركز (ستيفاني جيمسون) على الفترة "الفيدية – نسبة لكتاب الفيدا المقدّس في الهند" (ما بين 1500-500) قبل الميلاد، والأكثر قرباً في تاريخ الهند القديمة الثقافي الغني، والمدوّنة في الجزء الأساسي من النصوص الدينية الموروثة بشكل كامل شفهياً – والمتضمن دقّة بالغة - خلال هذه الفترة كلها وخارجها. يفتقد الجزء الأساسي وثائق تهتم بالتاريخ أو الحكومة أو الاقتصاد أو المجتمع أو الحياة السياسية، لكنه يتكون من نصوص وهياكل شعائرية لأداء تلك الطقوس إضافة إلى تفسير لاهوتي وتأملات فلسفية تتعلّق بمعناها العميق – جميعها من منظور الكهنة والشعراء والملوك والنخب. والجزء الأكثر قدماً من هذا النص

الأساسي هو "Rig Veda– ريغ فيدا"، المكوّن من مجموعة من ألف ترنيمة لآلهة مختلفة، وهو معقد وبارع جداً وغامض عن عمد. ومع كل هذا التحديد فإن هذه المقطوعات الشعرية المؤّلفة ربما في منتصف الألفية الثانية قبل الميلاد، تعرض رؤية عميقة لإنجاز فكري متطور جداً لحضارة مبكّرة جداً. وتستخدم (جيمسون) ترنيمتين من (الريغ فيدا) لتسلّط الضوء على طبيعة هذا الشعر والحاجة لتفسيره بمصطلحاته الخاصة. وتفترض أن "'ترنيمة الخلق' تُحيل تفكير الإنسان إلى قوة خلاقة في العالم، وتركّز أيضاً على التخمين العقلي وخلق نماذج كونية بديلة كإحدى المغامرات الرئيسة للفكر". وتجعل "'ترنيمة الإنسان'، الإنسان الناطق أو النموذج الكوني للإنسان، الأصل الأساسي لكل شيء، والمحيط بكل شيء في كلا الماضي والمستقبل". إن القصائد أكثر من ترانيم للمديح: "إنها محاولات جادة بعمق للإمساك بحقائق بنية الكون وعلاقة الإنسان به، وليس الإمساك بحقائقه فقط بل لخلقه بمعنى ما". وتطغى مركّبات الحقيقة على سلطة المتحدث، وتطغى حتى على القوى اللاشخصية: تؤثر الكلمات بالأفعال. وعلى الرغم من مديحهم لجميع الآلهة الكليّة القدرة، يركّز "الكون العقلي" لهذه الترانيم على البشر. يتقارب العالم البشري والسماوي في التضحية التي يُتوقع أن تشارك الآلهة فيها، ويتوقّعُ منها بالمقابل أن تقدّم الحماية والازدهار والحياة الطويلة. إن الآلهة لم تشكّل المجتمع، كما فعلت في حضارات أخرى. إنها مرتبطة فقط من خلال علاقتها بالبشر. إن التبادلية المرئية هنا هي ترداد للتبادلية بين طبقات الناس المنظّمين هرمياً، والتي تكون إحداها منفصلة عن الأخرى بحدّة، لكن في الوقت نفسه تعتمد إحداها على الأخرى في "اقتصاد متعادل للقيم المتبادلة". لقد تم استكمال العلاقات العمودية بشبكة من العلاقات الأفقية (المنزل والقبيلة والعشيرة، كلها ضمن قواسم مشتركة شاملة تفرضها العادات

القديمة) التي تنتقل باستمرار بين الاستقلال والتعاون (وخاصة في الحرب). وفي هذه الشبكة من العلاقات، يكون لكل فرد موقع محدد بوضوح يسمح بنشاطات لائقة ويحظّر نشاطات غير لائقة. وتختتم (جيمسون) متسائلة: "من المستحيل أن نعرف إلى أي حدّ تستطيع هذه القيود الاجتماعية الموجودة أصلاً أن تحدّ من نظرة الإنسان الشخصية نحو 'حريته في التصرّف'، لكنْ هناك شعراء معينون كشفوا عن الومضات العَرَضيّة للشخصية، ناهيك عن الوفرة والإبداع الذي عرضوه في قصائدهم التي ألّفوها... هذا الأمر الواقع المقيّد بشدة بموضوع معروض، وبتقنيات وصيغ تقليدية، يشير إلى أنهم مثلنا تماماً من ناحية شعورهم بأنهم أحرار أكثر مما هم عليه في الواقع، وأكثر مما نحن عليه في الواقع".

الفصل العاشر: المايا. ناقش (ستيفن هوستن) مفهوماً معقّداً طوّره شعب المايا عن الزمن. "خلال ما يُطلق عليه صفة 'الفترة الكلاسيكية' (من 250 حتى 900 ميلادية)، تكلّم شعب المايا بوضوح حول أفكار عن وجود الإنسان، تضع كيانه وأفعاله ضمن إطار زمني مادي. وترتبط البنية المؤقتة وجوهر الإنسان معاً بروابط قوية. وتفسير هذا الأمر 'كفلسفة' هو إما عملية غامضة جداً أو محدودة ثقافياً... وهناك شيء آخر يتبادر إلى الذهن مُصطلح ***'كرونوسوفي* - *chronosophy*'، ويعني مجموعة معتقدات أساسية تكيّفت مع الإحساس بالزمن ومعنى الزمن.** ويركّز 'كرونوسوفي' على الحكمة الجمعية التي تنبع من أفكار تتعلّق بالزمن وتسمح باستكشاف دقّته".

ويقول (هاوستن)، في الوقت الحالي، إن التقدم الواسع في فكّ شيفرات رموز المايا جعل من الممكن إتمام الأدلّة الأثرية، وأضاف كمية كبيرة من المعلومات النصية التي تكشف عن معتقدات تتعلق بوجود الإنسان ضمن إطاره السياسي والاجتماعي. إن "المعتقد الأكثر أساسية، والذي يضع البشر في إطار الزمن – زمن يؤثّر على القدر

والأداء المناسب، زمن يتضمّن دورات شديدة التعقيد ويندمج معها، أكثر من مجرّد إطار زمني حيادي بالمعنى، للزمن صفات فيزيائية ملموسة تربط بين البنية الهرمية والمحتوى السردي. كان نشاط الإنسان في جزء منه مُنتجاً من هذ الربط بين البنية والمضمون، وكان مقيّداً بطريقة تتطلب عرضاً دقيقاً". إن الدلائل ذات الصلة غنية جداً، ومتناقضة غالباً، واستثنائية في الثقافات الأمريكية المبكّرة، لأنها تعرض مدخلاً إلى نماذج تفكير هامة جداً – مع أن هذه النماذج مقتصرة على المستويات العليا من المجتمع. وما أضافه (هاوستن) في هذا الفصل كان تحديداً هذا العرض الذي يركز على التنوع الهائل في طرق تمثيل الزمن وفهمه، وحساب الدورة الزمنية بدءاً من اليوم والسنة، إلى "حساب طويل" يغطي مئات وآلاف السنوات (في الواقع، بدءاً من بداية التوقيت عام 3114 قبل الميلاد، والذي يسبق تاريخ المايا بفترة طويلة). لقد عبّرت هذه الأطر الزمنية عن معانٍ متعددة، وكان لها ميزات مادية أيضاً. لقد حاولوا التوفيق بين الدورة الشمسية والقمرية، وجعل الدورات الكونية ودورات الحياة الزراعية متوافقة. وكانت بداية الإنسان ونهايته وتجدده مرتبة لتتناسب مع مخططات أعظم. ويختتم (هوستن)، "إن كان هناك مغامرة فكرية لشعب المايا الكلاسيكي، فقد اهتمت من ضمن ما اهتمت به بإعجابه بالزمن ككيان واضح في فترات دامية عصيبة غالباً، وهذا شيء يمكن حشره ودفنه واستحضاره بشكل مكثف من طبقات متعددة من المعنى".

الفصل الحادي عشر: الأزتيك. يرى (غيلهيم أوليفر) أن الأزتيك افتقدوا وجود لاهوت رسمي يقوم على تقاليد نصيّة موحدة. وعلى الرغم من أنها مشتتة ومحطمة بشكل يدعو للأسى، ومجموعة إلى حد كبير على يد الأوروبيين المدفوعين غالباً بنوايا معادية، فإن الحسابات المثيولوجية الموجودة للسكان الأصليين متنوعة بشكل كبير

وتسمح بتقارب مفصّل للفكر الأصيل الذي كان سائداً قبل الاحتلال. ويلحّ (أوليفر) على أن "الأساطير تضيء وتفسّر موقع البشر بالنسبة إلى الخلق ودورهم فيه، إضافة إلى ما يتعلّق بالآلهة وعمل الكون... لقد شكّلوا خطوطاً أساسية لعلاقة البشر الفانين بخالقهم تقوم على إنشاء نظم تقويم سنوي معقدة تُعتبر إحدى أهم إنجازات حضارات أمريكا الوسطى الجديرة بالذكر". إن قصائد (النهواتل – السكان الأصليين في جنوب المكسيك وأمريكا الوسطى، وهي تضم حضارة الأزتيك) تعبّر عن اهتمامات فلسفية متعددة حول موقع الإنسان في الكون، والطبيعة الحرّة للحياة الأرضية، وإمكانية تجاوز الموت من خلال الإبداع الأدبي... وعلى المنوال ذاته تنخرط ممارسة *'الكهانة'* بسعي عقلاني يفترض ضمناً تدخّلاً بشرياً في القدر الذي تحدده الآلهة للأفراد". لقد كان لمجتمع الأزتيك الذي يدير إمبراطورية شاسعة تسلسل هرمي مبالغ فيه، ويحكمه ملك يُعتبر القائد الأعلى لكل جوانب الحكومة، وكان من طبقة النبلاء المثقفة جداً. ومن خلال نظام تعليم صارم فرضَ حكم النخبة هذا على باقي الشعب إيديولوجية صراع وتضحية، طبّقت حراكاً اجتماعياً ضمن إطار اجتماعي منظّم بنماذج سلوك صارمة. ويختار (أوليفر) التركيز على ثلاثة عناوين رئيسة: "أولاً: أساطير أصل الإنسان، والربط بين البشر الفانين وخالقهم... ثانياً: دور الملك كوسيط صاحب امتيازات لدى الآلهة، ومنزلته 'كضحية قربانية' محتملة... ثالثاً: مفاهيم الأزتيك عن القدر والإرادة الحرة على أساس استخدام التقويم وإجراءات تنبئية أخرى". تؤكد أساطير الخلق مثلاً على أن البشر مدينون لآلهتهم التي ضحت بأنفسها لتخلق الأجرام السماوية والأرض، ثم قامت بتضحية آلية لتأتي بالبشر إلى الحياة. وبالتالي فإن البشر ملزمون بأداء تضحيات معينة لإدراك آلهتهم وتبجيلها، ولتحريرها أيضاً. لم تترك الأساطير أي شكّ بأن خلق البشر كان حاجة ضرورية للآلهة. وهذا

يعني المعاملة بالمثل بين الآلهة وذرّيتها: كانت الآلهة انعكاساً للبشر الفانين الذين كانوا في الوقت نفسه ذرّية الآلهة وخالقيها. وتتوسط شخصية الملك بين البشر والآلهة وتشترك بالطبيعتين، وتقدم نموذجاً غنياً للتحقيق في الحالة الوجودية للبشر والآلهة. ويتمثّل الطابع القرباني للملك خلال طقوس ارتقاء العرش: يمثّل موته الرمزي كضحيّة قربانية، نموذج الرضوخ للآلهة من أجل مصلحة شعبه. وكانت الأنظمة التقويمية وقراءة البخت وسائل معقدة تعرض بصيرة إنسانية في رغبات الخالقين. إن التقويم الخاص بالأزتيك إنجاز علمي باهر ساعد البشر على تحديد أفضل الأوقات للتفاعل مع الآلهة واتخاذ الاجراءات التي كانت مفضلة لديهم. ويختتم (أوليفر) "بأن 'المغامرة الفكرية لشعب أمريكا الوسطى' تشكّلت من تطوير نظام دقيق للغاية يتعلق بالتفكير بالأساطير والخطابات وأشكال التعبير الفني والطقسي... وبغض النظر عن معارضتها 'للفكر التأملي'... فإنها مع الغنى والإبداع في اختلافاتها المتنوعة ... مثّلت أصل الجنس البشري والالتزامات المتبادلة بين البشر وخالقيهم وفسّرته".

الفصل الثاني عشر: سكان شمال أمريكا الأصليون. يفترض (بيتر نابوكوف) أن "بصمة 'المغامرات الفكرية' للأمريكيين الأوائل في القارة كانت على الأرجح فكرية ذاتية المرجع إن لم تكن معارضة للفكر بشكل إيجابي". ويقترح أن "مغامرات كهذه تتعلق بالعمليات العقلية والتأملات المجرّدة أو الاختراعات النفعية أقل مما تتعلّق بالاستكشافات التي من خلالها تجاوز الهنود (القدماء) الفكرَ من أجل الوصول إلى ارتباط جسدي مباشر مع حقائق مجتمعهم الكبرى" – وصولاً "إلى حيث لا تزال أرواحهم الدائمة الشباب تعيش حيوات موازية". كانت المغامرات تقوم على عادات كبار السن وعلى التوقعات والتدريبات القاسية وتقنيات الشعور بالنشوة التي تترافق مع الفنون وممارسات الأطباء السحرة، والتي تؤدي إلى تفاعلات غامضة، وخطيرة

أحياناً. "ومع خضوعهم لحالات تدخل في سياق الانعتاق من الجسد المرتبط بأحلام تتجاوز الواقع أو رؤى صعبة المنال، ووجود عالمهم الروحي والثقافي، تمكّن هؤلاء الأفراد من التنبؤ بدورة أحداث الطبيعة وتغييرها لشفاء رفيقهم الإنسان أو مساعدته أو إيقاع الأذى به، وللمشاركة في حالات معينة في نوع من الاستفسارات التي يعتبرها العالم الغربي أعمالاً ميتافيزيقية". وبناءً عليه يبدأ (نابوكوف) بتعريف (الشامانية)[1] التي يعني بها "الأهمية الكليّة والاستراتيجيات المتشعبة" عبر سكان أمريكا الشمالية الأصليين (بالطبع، ليس سكان شمال أمريكا فقط) التي من خلالها سعى الذكر والأنثى إلى التواصل مع أوجه العالم اللا إنساني، ومع مستوى بديل للواقع. وباستخدام تقنيات مختلفة، سعوا لتحقيق حالات بديلة للوعي، وشرعوا برحلات خارقة عبر المكان والزمن، وأسسوا شراكة روحية مع قوى عالمية أخرى. لكننا لاسترداد هذا الواقع وإدراك مركزيته نحتاج إلى إيجاد طرق (ليست أقل وضوحاً بالمنهجية) للاتصال به فوق الحدود الدنيوية والثقافية، والاعتراف بالتباينات العميقة بين نماذج الفكر الأمريكي الأوروبي وبين الممارسات الحسية لسكان أمريكا الأصليين، وتحرير أنفسنا من الأحكام المسبقة العقلانية والدينية الحديثة، ومن الافتراضات المتأصلة العميقة التي وضعت إنجاز سكان أمريكا الشمالية حصراً على مستوى الثقافة المادية: هداياهم للثقافة الغربية. وبالنسبة لسكان أمريكا الشمالية الأصليين أنفسهم، "تتكون 'المغامرة الفكرية' من خلق هويتهم عبر الزمن وتعديلها، ومعارضة التحديات المتعلّقة بالتغير السريع والبيئة التي تستمرّ بالتهديد. لقد وصلوا إلى هذا الأمر من خلال 'إنتاج رؤية وإعادة تشكيل رمز، وإعادة توحيد الأسطورة وتكرار الممارسات الطقسية' بإدخال طقوس فردية

---

[1] الشامان هو الطبيب الساحر. المترجم.

وجماعية تعتمد على ممارسة نظرة تسعى لكسب البصيرة والصرامة كي تقودهم خلال المحن الشخصية والتاريخية. وللإضاءة على مغامرة الشامان الفكرية الذاتية بربطها مع ذلك العالم الآخر، يروي (نابكوف) تجربة المستكشف الباحث بعلم الأجناس (كنود راسموسين) في مطلع القرن العشرين المتعلقة بمقابلته لشامان من الأسكيمو وحديثه معه حول علاقته بمساعدين أوصياء في عالم الروح. ولاحقاً تمت الإحاطة بتجارب هذا الشامان في 'مونولوج تيار الوعي' الذي قام بأدائه أحد أقرباء هذا الشامان، 'وهذا كَبَتَ وجهة النظر الشامانية العالمية بكل قوته الفكرية الذاتية القاهرة'.

ملاحظة: تقع مسؤولية هذا الملخّص على عاتق (كورت رافلوب). ولن تكون القراءة واضحة إلا بالاطلاع على النصوص الكاملة المُقتبسة من المقاطع.

الفصل الأول

نقد الأطروحة المعرفية التاريخية "للمغامرة الفكرية". فرانشيسكا روشبيرغ

من خلال نظرية التطور الثقافية الاجتماعية والنظرية العلمية لفترة ما بعد الحرب، ظهر كتاب ***"مغامرة الإنسان القديم الفكرية: مقالة عن الفكر التأملي في الشرق الأدنى القديم"*** الذي ألّفه "هنري فرانكفورت، وأتش أي فرانكفورت، جون ويلسون، ثوركيلد جاكوبسن ووليام إيروين" ونشرته دار نشر(جامعة شيكاغو)[1] عام 1946. وقد كان هدفه تصوير الطابع الفكري المميز لحضارات الشرق الأدنى القديم المعروف جيداً، أي بلاد ما بين النهرين (المطابقة جغرافياً للجزء الأكبر من العراق) ومصر واسرائيل. وكان المؤلفون مهتمين بالطريقة التي كانت تفكر بها المجتمعات البشرية القديمة، وخاصة موقع الجنس البشري في العالم وعلاقته بالإله. هذا لم يكن تاريخاً فكرياً للشرق الأدنى القديم بقدر ما كان علماً وفلسفة اعتُبِرت أنها لم تتخذ جذوراً في تلك المنطقة. ومع قبوله لفرضيات أواسط

---

[1] نسخة منقحة من هذه المقالة ستكون جزءاً من الفصل الثاني، "أفكار قديمة عن الأسطورة والعلم"، في مقالتي بعنوان: قبل الطبيعة: المعرفة المسمارية وتاريخ العلم (تأتي لاحقاً).

القرن العشرين حول ما فصل القدماء عن المعاصرين معرفياً، والذي يتضحُ أساساً باستخدام صفة "بدائي" لتمييز الفكر القديم عن المعاصر، فقد كان كتاب "*المغامرة الفكرية*" الذي ألّفه علماء آثار ولغات مختصون بحضارات الشرق الأدنى محاولة لفهم هذا الفكر العالمي القديم، ليس بمصطلحات النماذج الغربية أو هياكلها (رغم النجاح الذي كان بالإمكان مناقشته)، بل من خلال العوالم المختلفة لمصادرها. لقد ركّزت هذه الصورة الموجزة القابلة للقراءة، والخاصة بالفكر القديم الخاص بمنطقة بلاد ما بين النهرين ومصر واسرائيل، على النصوص المثيولوجية والدينية كأدلّة تاريخية معرفية.

أُعيد نشر الكتاب عام (1949) في دار (بينغوين – Penguin) للنشر تحت عنوان أشد تأثيراً وهو: "**قبل الفلسفة: مغامرة الإنسان القديم الفكرية**". كان الإطار النظري للفصول المتعلّقة ببلاد ما بين النهرين ومصر واسرائيل وارداً في الفصل التمهيدي والفصل الختامي اللذين كتبهما "هنري فرانكفورت" وزوجته"هينريت غروينويغين فرانكفورت" وكان عنوانهما: "الأسطورة والحقيقة" و"تحرير الفكر من الأسطورة" على التوالي. وكان تعليق الناشر الذي كتبه (الثنائي فرانكفورت) طبعاً، يُظهر النظرية العلمية لتلك الفترة (لاحظ كيف تمت السيطرة على الأسطورة):

بالنسبة للبشر في الأزمنة القديمة، كان العالم الظاهراتي يزخر بالحياة، أصوات الرعد والظل المفاجئ، الفسحة المقطوعة الشجر الغريبة وغير المعروفة في الغابة، جميعها كانت أشياء حيّة. يقتفي هذا الإصدار الموسّع آثار تاريخ الفكر الساحر من المفهوم الشخصي ما قبل العلمي للعالم "المؤنسن - البشري" حتى تحقيق المنطق الفكري المنفصل. ويصف المؤلفون الحياة الروحانية ويحللونها لثلاث حضارات قديمة: المصريين الذين كان تفكيرهم متأثراً بشكل أساسي بالولادة اليومية للشمس والولادة السنوية لنهر النيل، وسكان بلاد ما

بين النهرين الذين آمنوا بالنجوم والقمر والحجارة التي مثّلت مواطنين في الدولة الكونية، وأخيراً العبرانيين الذين تجاوزوا التفكير المثيولوجي السائد باعتقادهم بنشأة الكون بإرادة من الله. ويوضح مؤلفا الكتاب في الفصل الختامي أن الإغريق كانوا بشجاعتهم الفكرية الثقافة الأولى التي كشفت عوالم فكر تأملي تم فيه التغلّب على الأسطورة.

لقد ضبطت العبارة الأولى في "*المغامرة الفكرية*" إيقاع الكتاب ووجهة نظره بشكل عام إذ تقول: "إذا بحثنا عن فكر 'تأملي' في وثائق القدماء، فسنكون مجبرين على الاعتراف بأن هناك القليل جداً بالتأكيد في وثائقنا المكتوبة التي تستحق اسم 'فكر' بالمعنى الدقيق للمصطلح". وبحسب التاريخ المعرفي "*للمغامرة الفكرية*"، فإن 'فكر' الشرق الأدنى القديم الذي افتقد "حجّة المنطق" كان "مطوّقاً بالمخيّلة" و "مبقعاً بالفانتازيا" (فرانكفورت، 1946: 3. 1949: 11). وكان ما وجده المؤلّفان مفتقداً على وجه التحديد هو القدرة على التجريد. كان الفكر القديم مصنّفاً بأنه "ما قبل العلمي" بسبب فشله في فصل الطبيعة عن الثقافة كما سيتبين لاحقاً في هذا الفصل. وهكذا باشر المؤلفان ببيان تقييمي حول عيوب ما أسمياه 'الفكر التأملي' مقارنة مع نتائج الانتصار الذي حققه العلم، وقدّما نتائجهما التي يُعثر على القليل النفيس منها في الشرق الأدنى القديم.

كمحاولة وحيدة لعرض مجموعة من أفكار الشرق الأدنى القديم المهتمة بعلاقة الإنسان بـ (ما قمنا بتصنيفه) بالمادي والميتافيزيقي، وبالطريقة التي فسّرت بها مجتمعات الشرق الأدنى القديم تجربتها، كان للكتاب تأثير هائل على آخرين يعملون في البحث في الثقافات غير الغربية. ويستشهد (ديفيد وينغرو) بتأثير (فرانكفورت) على دراسة إنثولوجية أجراها (غودفري لينهاردت) عام 1961 بعنوان "الألوهة والتجربة" بأنها "مثال فريد عن أنثروبولجي كبير يرسم أفكار عالم آثار بطريقة مُعتبرة" (1999:608. 100). ونسب المؤرّخ الرائد لأفريقيا

ما قبل الكولينالية (باسيل دافيدسون) لهذا الكتاب الفضل في تشجيعه على محاولة ترتبط بتاريخ أفريقيا الثقافي الاجتماعي، ووصف الكتاب بأنه "تركيبة جديدة من الأنماط الثقافية والقيم" (ديفيدسون 1969:18)[1]. لقد اعترف بإحباط معيّن يتعلّق بصعوبة الوصول إلى تركيبة كهذه، وخاصة حول تاريخ الثقافات الأفريقية التي كانت السجلات التوثيقية لها ضعيفة، بغض النظر عن نقوش المصريين القدماء، وكان البحث المنهجيّ محدوداً. وقال: "ثم تحوّلت في العام 1962 إلى كتاب (فرانكفورت) "***مغامرة الإنسان القديم الفكرية***" حيث تم توصيف بعض التناقضات الحية بين مزاج حضارات المصريين القدماء وبلاد ما بين النهرين وانفعالاتهم... بدت هذه الحضارات وكأنها تُعطى شخصية" (ديفدسون 1969:18).

ترك الكتاب انطباعاً لدى الكثير من كلا القراء العاديين والباحثين المهتمين بالفكر القديم والراغبين بمعلومات عامة عن الحضارات. وفي مجالات علم الآثار الخاصة بالشرق الأدنى القديم والآشوريين والمصريين، كان هناك شعور بالمسؤولية لتقديم هذا النوع من المعالجات عن حضارة الشرق الأدنى القديم التي لم تكن معرفتها من مصادرها الأصلية قد تجاوزت مئة عام في ذلك الوقت. وبعد فترة قصيرة من كتاب "***المغامرة الفكرية***" قام (روبيرت سي دينتان) بتحرير مجموعة من المحاضرات بعنوان "***فكرة التاريخ في الشرق الأدنى القديم***" (1955)، وحاول بشكل مشابه أن يقدّم صورة موجزة عن المواقف التاريخية لحضارات مختلفة من الشرق الأدنى القديم، ولم يطرح في هذه القضية ما يرتبط ببلاد ما بين النهرين ومصر واسرائيل، بل طرح بلاد فارس والهلنستية والمسيحية المبكرة في حوض المتوسط، وكذلك الإسلام المبكر، وذلك دون توحيد الإطار الزمني.

---

[1] أوجه الشكر إلى (ديفيد ميلر) لتوجيه انتباهي نحو أعمال (ديفيدسون).

وبينما لم يكن ينصّ صراحة على العمل الأنثروبولوجي المعرفي، كان كتاب "*المغامرة الفكرية*" مهتماً بالتأكيد بمعرفة الطريقة التي أدرك بها القدماء العالم وفهموه كتشخيص لفكرهم. وباستخدام الأدلة النصية الدينية والمثيولوجية، كان الهدف إعادة بناء ما يمكن اعتباره تفسيراً تاريخياً معرفياً لحضارات بلاد ما بين النهرين القديمة. وكانت النتيجة عملاً ينطوي على أصالة، عظيمة لكنه يتضمّن الكثير من الولاء للتقدمية التّي يُنظر للتاريخ الثقافي الفكري والمعرفي بالنسبة لها على أنه نوع من التطوّر يتعذّر تغييره. ويرى الثقافة (الفن والتكنولوجيا والعلم) كعملية بسط السيطرة والمعرفة، والابتعاد مسافة كافية عن الطبيعة على مدى تاريخ. والنتيجة هي أنه في الزمن الحالي من تاريخ الإنسان، لم تبتعد الثقافة مسافة كافية عن الطبيعة لتحظى بمعرفة شرعية (أي علمية) عنها.

عرّف (وليام آدمز) التقدمية بأنها "الإشارة الأشد تأثيراً في الفكر التاريخي الغربي"، وعلى أنها "الجذر الأساسي الأعمق للأنثروبولجيا"[1]. إن صلة الوصل التي تجعلنا نضع "*المغامرة الفكرية*" في سياقها الفكري الخاص هي "تقدمية آدمز المثالية" التي ترى التقدم وظيفة لعقل الإنسان تنضج مع مرور الوقت، مقابل النسخة المادية التي تتطوّر شروط الإنسان فيها كنتيجة لأفضل طرق التعامل مع الواقعية الملموسة للحياة الاجتماعية والسياسية. وتحدد الدعامة التقدمية المثالية التي تقوم عليها "*المغامرة الفكرية*" ذلك التاريخ الذي يُظهر تطوّراً فكرياً من الأسطورة إلى العلم مروراً بالدين، وتشير إلى نضج مؤكد واضح للعقل، وقادر على العقلانية والتفكير التجريدي، وعلى الصرامة الفكرية للمنطق والتنظير.

---

[1] انظر (آدمز) (1998): الفصل الثاني، "التقدمية" الجذر الأساسي".

كانت مسألة العقلانية، وبخاصة إن كانت ميزة تحديد كوني للإدراك البشري، تقف منذ مدة طويلة على المحكّ في النظرية الأنثروبولجية. وكما قال (رودني نيدهام): إن الوحدة المنطقية للجنس البشري، ومعها "فكرة الإنسانية تحديداً"، كانت مسألة توجيه الكثير من البحث الأنثروبولجي على مدى النصف الأول من القرن العشرين، ولإعادة صياغة نصّ (نيدهام)، فإن السؤال هو: هل كان المنطق البشري هو ذاته في كل مكان؟ وإن كانت الإجابة لا، فإن ما يهم علم الأجناس البشرية المقارن أن يعرف ما إن كانت الفروقات جينية أم ثقافية (1972: 159). لكن (كليفورد غريتز) بكتابته عن هذا الموضوع في مطلع سبعينيات القرن العشرين، وجد مقاومة من طرف علماء الأنثروبولوجيا حتى لقبول وجود اختلافات تقوم على الثقافة كشيء أساسي في "تعريف الإنسان". وقال: في المصطلحات الحيّة بشكل مميز، نأى "الأنثروبولجيون" بأنفسهم عن الخصائص الثقافية، وبخاصة عندما وصلت إلى سؤال عن تعريف الإنسان، ولجأوا بدلاً من ذلك إلى كون غير دموي..... وواجهوا الأمر وكأنهم مع التنوّع الهائل في السلوك الإنساني، إنهم مطاردون بخوف من (التاريخانية - *Historicism*)[1]، وخوف من الضياع في دوّامة شديدة جداً تحرمهم تماماً من أي ثبات بالاتجاه" (1973: 43-44). يريد أولئك "اتجاهات ثابتة" تصطف إلى جانب واحد من سياج فكري وصفه (ريتشارد شويدر) بالخط الفاصل بين المنظّرين والتزاماتهم بفكرة تنويرية للتقدم، والتأرجح الكوني للعقلانية من جهة، وبين الثوار الرومانسيين وأتباع التعددية والرمزية من جهة أخرى. وبذلك لم يكن للمشتركين "بالتنوير" رغبة بالتنازل عن التزامهم بكونيّة العقل وأفكار أخرى مرتبطة بها ومتوقعة منها، كتلك التي ظهرت

[1] التاريخانية هي نظرية جديدة تعتبر أن الظواهر الاجتماعية والثقافية هي التي تحدد التاريخ. المترجم.

بمصطلحات (شويدر)، "فكرة القانون الطبيعي، مفهوم البنية العميقة، فكرة التقدم أو التطور، وصورة تاريخ الأفكار كصراع بين المنطق واللامنطق، والعلم والخرافة" (1984: 28). وأشار بالاسم إلى بعض علماء الانثربولوجيا الأبطال في نهج "التنوير" من أمثال (فريزر، تايلور، ليفي شتراوس) من بين علماء آخرين نظروا إلى العقل البشري كوحدة مكتملة اتحدت في قدرته على العقلانية والاعتراف بمعاييره الموثوقة لحقيقة مطلقة. هنا كانت الهوّة بين القدماء/"البدائيين" والجدد عملية تطوّر. ومع امتلاك القدماء و"البدائيين" للقدرة على المنطق، لم يكونوا متطوّرين بما يكفي، وكنتيجة لذلك، لم يكن لديهم شكّ بقوة المنطق والعلم، وأصبحوا بالتالي عرضة لمغالطات منطقية، وسببية زائفة، وتفكير سحري.

وعلى الجانب الآخر كان هناك "رومانسيو" (شودير) وهم (ليفي بروهل، سهلينز، غيرتز، وفيرابند من بين آخرين) الذين رأوا أن "تلك الأفكار والممارسات لا أساس لها في المنطق ولا في العلم التجريبي، وأنها تتجاوز مجال المنطق الاستقرائي والاستنتاجي، وهي لست عقلانية ولا 'لا عقلانية' بل هي *لا تنتمي إلى العقل بالمطلق*" (شودر 1984:28). وقال (شودر): هذا ما أظهر علمَ أنثروبولجيا تكون فيه الثقافات تعددية وتعسفية، ملتزمة بالمعايير المحلية للحقيقة، وتعبّر عن نفسها رمزياً، وتتعرّض لمؤثرات ليست تجريبية ولا منطقية. فالهوة بين القدماء/"البدائيين" والجدد مُلغاة بالتالي بالنسبة إلى الرومانسيين الذي أظهروا تاريخ الأفكار "كسلسة من الأنماط الفكرية الراسخة" وأظهروا الثقافة وكأنها "'إطار' مستقل لفهم التجربة" (شودير 1984:28). إن المثال الجيد الذي يرتبط بموضوعنا هنا بسبب تأثيره على "***المغامرة الفكرية***" هو أفكار (ليفي

بروهل) حول "كيف يفكر السكان الأصليون"، أي بطريقة لا تعتمد على الحقائق الزمانية أو المكانية و"قانون عدم التناقض"، بل تعمل وفقاً لمنطق آخر سابق للمنطق، وقانون آخر هو قانون المشاركة. وعلى أية حال لم يكن مفهوم (ليفي بروهل) عن 'السابق للمنطق' يعني تعليقاً على التطوّر المعرفي ولا حتى على مقدرة البشر في المجتمعات التقليدية على فهم العلاقات المنطقية. وبحسب قوله: "لا نقصد بصفة 'السابق للمنطق' التأكيد على أن عقلية كهذه تشكّل مرحلة سابقة، في لحظة محددة تتعلّق بولادة التفكير المنطقي"، وللمزيد من التوضيح قال: "إنه ليس معارضاً للمنطق، وهو ليس منطقاً أيضاً" (ليفي بروهل 1985: 78). لقد أظهر أن هذا النمط من التفكير كان صحيحاً من أجل التمثيلات الجمعية فقط، وأن الأفراد عاشوا في العالم بالمنطق العملي نفسه (الذي كنا سنسعى فيه إلى الملجأ، ونهرب من الخطر، إلخ)، لكن "بقدر ما هو 'النشاط العقلي' جمعي، لديه قوانين غريبة عنه، والقانون الكوني الأول والأخير من بينها هو قانون المشاركة" (ليفي بروهل 1985: 79).

اجتاز (الثنائي فرانكفورت) الأقاليم الفكرية التي رسمها (شودير) بكونهما تقدميين و"رومانسيين" في آن معاً. أو ربما يمكن للمرء أن يقول إنهما رسّخا ميولهما الثقافية ذات الصلة ضمن إطار تنويري تقدمي. ومع ذلك، الإطار النظري "***للمغامرة الفكرية***"، والأكثر وضوحاً في فصلي (الثنائي فرانكفورت)، يُدين بدينه الفلسفي المبدئي إلى الرومانسيين (أرنست كاسيرر، ولوسيان ليفي بروهل، وكذلك إلى مارتن بوبر). وعلى الرغم من أنه لم يكن في نيّة (الثنائي فرانكفورت) أن يقتفي الأثر التاريخي أو يجادل في نظرية عقلية الأولين (الخاصة بليفي بروهل)، وفكرة (كاسيرر) عن

(الصناعة الأسطورية - mythopoeic)[1]، أو فكرة (مارتن بوبر) عن علاقة (I-Thou- وتعني أنا وأنت)[2]، لم يتم تناول الأعمال الأصلية

---

[1] قام (كاسيرير) بتوظيف هذا المصطلح في اقتباس من (بريسكوت) (1972: 10): "العقل الذي يصنع الأسطورة هو نموذج بدني، وعقل الشاعر..... لا يزال في الأساس (mythopoeic – الصناعة الأسطورية). انظر (كاسيرير 1944: 75.

[2] مع أن فكرة مارتن بوبر (I and Thou - أنا وأنت) لم تُذكر في كتاب "المغامرة الفكرية" فإن استخدام مصطلحات (It – إشارة إلى الجماد) و(Thou) كطريقة لتوصيف العلاقة بين الإنسان والمادة في عالم خارج ذاتها (فرانكفورت. 1949: 12) لا بد أن يكون مُقتبساً من هذا العمل. وفي هذه المراجعة لنسخة عام 1977 من كتاب "المغامرة الفكرية"، قال (روبرت سيغال) (1979: 664): "ساوى (الثنائي فرانكفورت) تفريق (بوبر) بين علاقات (I and Thou -- أنا وأنت) و(It – I- أنا والشيء) الخاصة بـ (ليفي بروهل) ويتبعه تفريق (كاسيرير) بين التفكير العلمي والتفكير (mytopoeic – الصناعة الأسطورية). وعلى أية حال فإن علاقة (I and thou) الخاصة بـ (بوبر) لا تشمل تجربة شيء مادي على أنه شخص، وطمس الفرق بين الذاتي والموضوعي...." إن (سيغال) محق تماماً برؤية أن (الثنائي فرانكفورت) شكّل رابطاً بين نظرة (بوبر) الثنائية للعالم وفقاً للعلاقات التي تم التعبير عنها بـ (I and you – أنا وأنت) و(I and it – أنا وشيء)، وفكرة (ليفي بروهل) عن المشاركة الغامضة. وعلى أية حال، إن طبيعة "عنصر" (بروهل)، سواء أكانت "أنت" أم "شيء" لا تنفصل إلى شخص وشيء كما فعل (سيغال). يمكن أن يُشار للشيء "بالضمير It" عندما يتم التفكير فيه وتحليله وفهمه علي أنه (عنصر)، لكن يمكن أن يصبح (الضمير you – أنت) عندما يكون هناك رابط من طبيعة خاصة ومتبادلة لعلاقة "I and you – أنا وأنت". أحد أمثلة (بوبر) هو الشجرة. قال بوبر: "أستطيع أن أفكك الشجرة إلى أرقام، إلى روابط بين الأرقام، وأخلّدها. خلال كل هذا تبقى الشجرة مادتي ولها مكانها وامتدادها الزمني، ولها نوعها وحالتها. لكن يمكن أن يحدث أيضاً، وهنا يكمن الفرق الرئيس، أنني بينما أتأمل الشجرة، أنسحب في العلاقة، وتتوقف الشجرة عن أن تكون "شيئاً"..... (بوبر 1970: 58). وقال بوبر: "هذا ليس منح الروح للمادة، ما أقابله الآن ليس روح الشجرة ولا شبحها، بل هي الشجرة ذاتها". وهذا لا يعني أن للأشياء صفات داخلية غامضة لا تُدرك إلا "من خلال العقل البدائي". يجب أن يكون هذا، في نظرة (بروهل) لمعرفة الإنسان وتجربته، مجرّد غموض من دون وجود لغز"، "تراكم معلومات! إنها شيء، شيء، شيء" (1970: 56). إن الرابط (أنا – أنت) لا يعتمد على "عقلانية" عاجزة عن التأمل التحليلي للعناصر في ما أطلق عليه اسم "السياق السببي الزمني المكاني". ويقول: كذلك فإن التحوّل من "الشيء - الضمير it" إلى "أنت – الضمير you" يحدث أيضاً في أعمال الفن عندما نجعل ارتباطنا بها ونجعل ارتباطها بنا. وعلى العكس، ما يمكن أن يكون "أنت – الضمير you" في العلاقة بين (أنا – أنت)، يمكن أن يصبح أيضاً "شيئاً – الضمير it". وبحسب تعبير (بوبر): "إن كل "أنت - ضمير you" في العالم محكوم بطبيعته ليصبح شيئاً أو يدخل على الأقل في الشيئية مرة تلو مرة" (بوبر 1970: 69). ويمكن حتى للبشر أن يصبحوا "أشياء – الضمير it" (كما يحدث عندما يُفتقد الحب).

التي احتوت هذه الأفكار بشكل مباشر[1]. تركّز إن القرابة الفكرية مع هؤلاء الفلاسفة تركّز على الاهتمام بالأسطورة. ومثلهم تماماً، انضمّ (الثنائي فرانكفورت) إلى فكرة أن الأسطورة كانت منتجاً خاصاً من منتجات عقل الإنسان الذي لا يعوقه المنطق والعلوم الفيزيائية، وبناءً على مفهوم التقدمية في زمنهم، فقد رأوا مُنتج العقل هذا بدائياً بالمقارنة مع إنجاز العلم الفكري.

وبسبب قناعة (الثنائي فرانكفورت) بأنه ليس هناك من فلسفة أو علم منسوب إلى أي شيء معروف في التقاليد الغربية وكان واضحاً في الشرق الأدنى القديم، فلا بدّ من أن يكون (ليفي بروهل) قد ضرب على الوتر الحساس في فصله الأسطورة عن الفلسفة والعلم، ليس فقط من وجهة النظر الثورية المعرفية (التي يرفضها ليفي بروهل)[2] بل لأن الأسطورة تعبّر أيضاً عن نمط تفكير جديد في

---

[1] كتاب (كاسيرير) بعنوان "فلسفة الأشكال الرمزية، 2" وكتاب (ليفي بروهل) بعنوان "كيف يفكر السكان الأصليون" (نسخة عام 1962) وردا في قائمة القراءات المقترحة التي تتبع الفصل التمهيدي، لكن كتاب (بوبر) بعنوان "أنا وأنت، نسخة 1923"، لم ترد في القائمة. كما تم ذكر (كاسيرير) في سياق إدراك الوقت، ممثلاً كشبيه للإيقاعات البيولوجية لحياة الإنسان بدلاً من أن يكون عملية تجريدية طبيعية، لكن ليس في العلاقة مع المفهوم المرتبط بـ (فكرة الصناعة الأسطورية).

[2] يقول ليفي بروهل في كتاب "دفاتر ليفي بروهل" الذي نُشر بعد وفاته عام 1949: "... دعونا نصحح بطريقة معبّرة ما آمنت به عام 1910: ليس هناك من عقلية بدائية قابلة للتميز عن العقليات الأخرى بخاصيتين غريبتين عنها (الغموض، والسابق للمنطق). هناك عقلية غامضة تبرز وتسهل مراقبتها بين الناس البدائيين أكثر مما يمكن في مجتمعاتنا، لكنها موجودة في عقل كل كائن بشري". وقال (سي. سكوت ليتلتون) في مقدمته لكتاب "كيف يفكر السكان الأصليون" الصادر عن دار (برينكتون) عام 1985: "جزء من المشكلة كان مصطلحات (ليفي بروهل) التي بقيت في الجزء الأكبر منها كما كانت في كتاب "كيف يفكر السكان الأصليون". مصطلحات من نوع "prelogicality – السابق للمنطقية" (والتي أهملها بوضوح)، "undeveloped peoples – البشر غير المتحضرين"، " primitive mentality – العقلية البدائية" وحتى مصطلح "the natives – السكان الأصليون"، وبغض النظر عن تعريفها الدقيق، كان لا بدّ أن تثير حفيظة جيل من الأنثروبولجيين الذي ناضلوا لتحرير نظامهم من أغلال التعصب العرقي، والذين كانوا ملتزمين بشدة بفرضية أن البشر جميعاً أينما وُجدوا، قد مُنحوا القدرة نفسها على التحصيل الثقافي. بالتأكيد، تبقى هذه مشكلة بالنسبة للقارئ المعاصر طالما أن كاتب هذه المقدمة، والملتزم بقوة بما أطلق عليه

العالم، نمط لم يخضع لذات المنطق الذي يُسمّى الواقع العادي، بل اهتمّ بنتائج مشاركات الأفراد في الواقع الأسطوري، ويخضع لـ "قانون المشاركة" (ليفي بروهل 1985: الفصل 2، والفصول 6-8 أيضاً). وهذا أيضاً هو المكان الذي وجده ذا صلة بتفريق (كاسيرير) بين المجال المعرفي للأسطورة والمجال المعرفي للتحليل المنطقي والتجريد. ومثل (كاسيرير) عكَسَ تقييم (الثنائي فرانكفورت) للأسطورة مزاج تفكير لا يشبه ذلك المرتبط بالدين والعلم. وبالتأكيد، وجد (كاسيرير) الأسطورة بوصفها شكلاً "يرفض معارفنا الأساسية عن التفكير ويتحداها. إن منطقها – إن كان هناك أي منطق – لا يكافئ أياً من مفاهيمنا المتعلقة بالحقيقة التجريبية أو العلمية" (1944: 78).

ومع ذلك كان الأشد تأثيراً هو مفهوم (كاسيرير) عن الطبيعة في الأسطورة، بمعنى أن الإحساس التجريبي بالطبيعة، والمحكوم بأسباب مادية دقيقة، لم يتم صوغه بعد[1]. لقد تصوّرت الأسطورة الطبيعة "كعالم دراماتيكي – عالم من الأفعال والقوى والسلطات المتصارعة" (1944: 76) يعطيها أبعادها العاطفية. وقد مضى (كاسيرير) إلى أبعد من ذلك في جداله ليقول شيئاً يراه المرء مرة أخرى في "*المغامرة الفكرية*"، وأعني أنه في المنظور الأسطوري لعالم الظواهر الفيزيائية، وبحسب تعبير (كاسيرير) لا تكون 'الأشياء' مواد 'حيادية أو ميتة. إن جميع العناصر تكون حميدة أو خبيثة، صديقة أو عدوة، معروفة أو خارقة للطبيعة، مغرية ومثيرة أو منفّرة ومهددة' (1944: 77) – بعبارة أخرى، تكون عناصر ذات شخصية. إن مجاورة (كاسيرير) للتجربة "*المؤسطرة*" في العالم المتجسد العاطفي

(غيرتز) مؤخراً صفة "anti anti-relativism - معارضة معارضة النسبية" يستطيع أن يصادق عليها بسهولة. انظر (ليفي بروهل) 1985.

[1] يعرّف (كاسيرير) الطبيعية هنا مع (كانط) في كتابه "تمهيد لأية ميتافيزيقيات مستقبلية" على أنها "وجود الأشياء طالما أنها محددة بقانون".

و"المثل الأعلى للحقيقة التي عرضها العلم" (1944: 77). كانت قد ترددت في كتاب "*المغامرة الفكرية*". وقد وافق (كاسيرر) في حوار له مع (ليفي بروهل) على أن الأسطورة تعرض سببيتها "الباطنية" الخاصة، لكنه لم يوافق على فكرة أن هذا النمط من التفكير كان سمة عامة للثقافات التقليدية، وكان موجوداً حتى خارج المقدس (1944: 78-80). وكان هذا تحدياً هو الشيء الذي تراجع عنه (ليفي بروهل)[1].

ومن جهة أخرى لم يفصل (بوبر) تمطيه المسلّم بهما عن الوجود في العالم كما لو أنهما عقليتان مختلفتان. وكانت بالأحرى مسألة وجود (أو "الموجود") ومادة. والموجود هو ما يعيش، وما عاش، وليس (إبستمولوجياً – معرفياً). إن العلاقة "i-it – أنا والشيء' علاقة (إبستمولوجية – معرفية) بقدر ما تسمح لنا بالشرح والتحليل والتصنيف. أما العلاقة 'I - You- أنا وأنت' بالمقابل، فتوجد "كلغز العلاقة التبادلية" (بوبر 1970: 68). هذا بالتأكيد ما اعتمد عليه (الثنائي فرانكفورت) عندما قال: "إن 'thou – أنت' وجود حيّ يمكن لصفاته وإمكاناته أن تُصاغ بطريقة واضحة إلى حد ما – ليس كنتيجة للتحقيق الفعال بل لأن 'thou – أنت' تكشف عن ذاتها

---

[1] الفقرة الأساس من كتاب "دفاتر، الجزء السادس، 1938" هي "إن ألقيت نظرة سريعة على كل ما كتبته عن موضوع المشاركة بين عامي 1910 و1938، فسوف يظهر تطور أفكاري واضحاً بالنسبة لي. لقد بدأت بافتراض أن العقلية البدائية تختلف عن عقليتنا، إن لم يكن في بنيتها ففي وظائفها على الأقل، ووجدت نفسي في صعوبات توصيف العلاقات مع العقليات الأخرى، ليس فقط بيننا بل بين 'الناس البدائيين أنفسهم'.... دعونا نتخلّ تماماً عن توصيف المشاركة بشيء غريب عن عقل الإنسان، سواء أكان بنيوياً (في بنيته أو وظيفته) أو مكتسباً (عادات وتقاليد عقلية). دعونا بعبارة أخرى نتدارك بطريقة معبّرة ما آمنت به بشكل صحيح عام 1910: ليس هناك من عقلية بدائية تتميّز عن العقليات الأخرى بسمتين غريبتين عنها (الغموض، والسابق للمنطق). هناك عقلية غامضة يمكن تحديدها وملاحظتها بين ""الناس البدائيين"" بسهولة أكبر مما نستطيع تحديده وملاحظته في مجتمعاتنا، لكنها موجودة في عقل كل إنسان". انظر (ليفي بوهل 1949: 129-32)، وتم اقتباسها هنا من النسخة الإنكليزية الصادرة عام 1975.

كوجود" (فرانكفورت 1949: 13). لقد أخذوا وعي هذا "الوجود" أو تجربته ليكون شكلاً معرفياً بطريقته الخاصة. وقال (الثنائي فرانكفورت): "الفرق الأساسي بين موقف الإنسان القديم والحديث من العالم المحيط هو أنه: بالنسبة للإنسان العلمي الحديث، العالم الظاهراتي هو بالدرجة الأولى "جماد، شيء"، وبالنسبة للإنسان القديم – وللبدائي أيضاً – فهو 'thou – أنت"' (فرانكفورت 1949: 12). يعتمد التوضيح الأكبر لهذه الفكرة في الصفحات اللاحقة بشكل كبير وجلي على (بوبر). ومن المثير للاهتمام أن (الثنائي فرانكفورت) لم يختر اقتباسه من (بوبر) بل من (ألفريد إرنست كرولي) المعروف جداً بعمله على علم الأعراق المتعلّق بالزواج (1902)، الذي كان يزعم أن العالم "خاص" بالنسبة إلى "البدائيين". ووجد (الثنائي فرانكفورت) أن لهذا الأمر صدى يتوافق مع الموقف الذي كان سائداً في عصور الشرق الأدنى القديمة – ليس بأن العالم كان عبارة عن ظواهر طبيعية أو (وثنية – بمعنى يمنح الأشياء الجامدة صفات روحية حية) يتم تجسيدها، بل لأن العالم كان بكل بساطة حياً تماماً، أي كان "خاصاً". إن الرابط بين الفرد والظاهرة كما تم توصيفه، يتم اختباره كعلاقة غامضة متبادلة دون ذلك الانفصال يمثّل تجربتنا مع "أشياء" تظهر مباشرة من فكرة "I and Thou" الخاصة بـ (بوبر).

الفكرة هي أن الأسطورة لم تنتمِ فقط إلى نوع مختلف من التفكير الذي لم يكن بالإمكان مقارنته مع ما توظيفه في الفلسفة أو العلم، بل كانت سابقة له زمنياً ومتقدمة عليه، كانت فرضية أساسية في هذه الفصول. ومن هنا فقد تم اختيار عنوان "*قبل الفلسفة*" للإصدار الثاني للكتاب. لقد كانت وجهة نظر (الثنائي فرانكفورت) التاريخية المعرفية تقوم على أن أية منتجات فكرية كانت واضحة في الشرق الأدنى القديم، إنما تمثل مراحل تفكير تسبق المنطق الفلسفي أو العلمي. وللنقاش بشكل مقنع أكثر في وجهة النظر

هذه، قارن فصل الكتاب الختامي: التفكير المثيولوجي العالمي للشرق الأدنى القديم بالنشاط الفكري في اليونان القديمة، حيث كان الافتراض السائد أن الفلسفة والعلم كانا مولودين قبل سقراط.

كان السؤال المبدئي الذي يوجّه الكتاب الأصلي "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*" هو: كيف فهمت الحضارات القديمة في بلاد ما بين النهرين (العراق)، ومصر، اسرائيل (واليونان، لغرض التباين) وفسرت موقع الإنسان بعلاقته مع العالم. اختلافات تم تحديدها بخطوط لغوية وجغرافية وثقافية، لكن بالتباين مع ما تطوّر في الغرب (أي اليونان) فقد تم تصوير الشرق الأدنى القديم (واسرائيل بنسبة أقل) كعالم منفرد. إن إظهار جوهرية فكر بلاد ما بين النهرين، أو فكر المصريين أو حتى "فكر الشرق الأدنى" يفترض فكرة الحضارات وكأنها كيانات ثقافية منفصلة حددت الهويات الثقافية السياسية أو العرقية عبر مسيرتها. وفي الآونة الأخيرة، تمت إعادة تقييم هذه الفكرة ونقدها مجدداً، وربما بحدّة أكبر في ردّ (إدوارد سعيد) على كتاب (صموئيل هانتينغتون) بعنوان "*صراع الحضارات* (1966). يقول (إدوارد سعيد) في كتاب "*الأمة*" (22 أكتوبر، 2001): يريد (هانتينغتون) أن يحوّل 'حضارات' و'هويات' إلى ما هي ليست عليه: كيانات مغلقة معزولة تم تطهيرها من تيارات لا تعدّ ولا تُحصى، وتيارات مضادة تحرّك التاريخ البشري، وهذا ما جعل من الممكن لهذا التاريخ عبر العصور، ليس فقط أن يحتوي حروباً دينية وغزوات إمبريالية وحسب، بل أن يكون حالة من الاستبدال والتفاعل والمشاركة". وعوضاً عن "المواجهات" التي أجراها (هونتينغتون) بين حضارات معزولة وغريبة، قدّم (ديفيد وانغرو) في كتابه "*ما الذي يصنع الحضارة*؟ (2010)" دليلاً أركيولوجياً لتوضيح التفاعل والاعتماد المتبادل بين حضارات الشرق الأدنى القديم. وبالنسبة له، أثّر التبادل التجاري بشكل كبير على الأفكار

الدينية والكونية التي ظهرت في المصادر الأدبية وفنّ صناعة الأيقونات. إن المفهوم الموحّد لما هي الحضارات عليه، والذي لم يكن غالباً مجال شك في أواسط القرن العشرين، قد أفسح الطريق الآن لمفهوم أكثر تدفقاً وديناميكية، مع حدود قابلة للاختراق.

بدأ كتاب "*المغامرة الفكرية*" بالإجابة على سؤال أساسي حول موقع البشر بالنسبة إلى العالم الظاهراتي والعالم الاجتماعي، لكنه قام بذلك على أساس الأسطورة والدين. وكانت مطالبته على الشكل التالي: طالما أنه في مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين، كان الإله ملازماً للطبيعة. "فإن العلاقة الحيّة بين الإنسان والعالم الظاهراتي" كانت مزوّرة (فرانكفورت 1949: 237)[1]. ولم يكن الحاجز بين الطبيعة والثقافة، والذي كان ضرورياً للمعنى الحديث لموقع الإنسان في العالم، لم يكن قد تم ترسيمه بعد. هذا النقص في الحدود الواضحة لفصل الإنسان عن الطبيعة وتشكيل الإله هو ما وجده (الثنائي فرانكفورت) الأكثر جوهرية في تحديد الموقف الفكري من حضارتي الشرق الأدنى القديم ومصر وبلاد ما بين النهرين، ورغم الفارق الكبير بينهما من الخارج، "وافق الشعبان على افتراض أساسي يعتبر الفرد جزءاً من مجتمع، والمجتمع متضمّناً في طبيعة، والطبيعة ليست سوى مظهر من مظاهر الإله" (فرانكفورت 1949: 241). لكن لا يوافق الاسرئيليون القدماء على هذا، ويحافظون على رؤية مختلفة للعلاقة بين الإنسان والطبيعة والإله. وبعد كتاب "*مغامرة الإنسان القديم العقلية*" بفترة قصيرة ظهر كتاب (أتش. فرانكفورت) بعنوان: "*المَلَكية والآلهة: دراسة عن دين الشرق الأدنى القديم كدمج للمجتمع والطبيعة*" (1948). وبشكل مشابه، يناقض هذا العمل شعب اسرائيل القديم، وخاصة كما تم

---

[1] من أجل نقاش أكثر دقة حول الجوهرية والتسامي في منطقة الشرق الأدنى القديم واسرائيل، انظر (كاواشيما 2006).

تمثيله في أسفار الأنبياء (أشعياء، أرمياء، حزقيال)، إضافة إلى مصر وبلاد ما بين النهرين، حيث "اختبر القدماء حياة الإنسان كجزء من شبكة واسعة جداً من الروابط تجاوزت المجتمعات المحلية والوطنية لتصل إلى أعماق الطبيعة الخفية، والقوى التي تحكم الطبيعة" (فرانكفورت 1948: 3).

كان الاطلاع على "المغامرة الفكرية" افتراضاً لوجود فرق أساسي تم اتخاذه لتمييز القديم عن الحديث، بمعنى هل كان يُنظر إلى الطبيعة كعالم منفصل عن تأثير الإنسان والآلهة، كعالم خاص تعمل فيه الظواهر في كل مكان بما يتناسب مع القوى المحددة اللاشخصية التي يُشار إليها عادة بقوانين الطبيعة. وبالتالي جاء وجود تصوّر للطبيعة ليشير إلى شرخ هائل مع موقف البدائيين حيث لم يُلحظ حتى ذلك الحين وجود أي "طبيعة" منفصلة أو مستقلّة. لكن (جيفري لويد) أشار إلى أن "عدم وجود مفهوم صريح عن 'الطبيعة' بحد ذاتها .... لا يجب أن يختلط مع إنكار أن لديهم (أي المجتمعات القديمة) فهماً ضمنياً لهذا المجال" (2007: الفصل السابع، 'الطبيعة مقابل الثقافة، إعادة تقييم'، 132). هذا صحيح تماماً في بلاد الرافدين القديمة مثلاً حيث اعتبر الأدباء المتخصصون الظواهر السماوية كعناصر ملاحظة تجريبية، ووصف كمي، وتنبؤ (تمت مشاهدتها خارج حدود النصوص المثيولوجية) دون حاجة واضحة لتمييز المجال الطبيعي عن المجال الثقافي.

ومع أن كتاب "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*" كان دراسة في تاريخ الأفكار، فقد عرض أنثروبوجيا الثقافة القديمة على أساس انقسام هائل بين "أنماط التفكير" القديمة والحديثة، بما يتوافق مع التحقيقات الإثنوغرافية السابقة التي وجدت في الانصهار (الثقافي-الطبيعي) فرقاً هائلاً بين (**نحن**) و(**هم**) (المفترضين). وبهذا الشأن، اتهم (برنو لاتور) الإثنوغرافيا الحديثة تحديداً مشككاً بزعمها أن

ثنائية (الثقافة- الطبيعة) غير المتمايزة، لا تنتمي إلا إلى زمن ما قبل الحداثة البعيد. وبناء عليه، وجد علماء الأعراق ممارسات السكان الاصليين وأفكارهم عن العالم وكأنها جزء لا يتجزأ من الثقافة، ولم يصنّفوها في النهاية "كطب" و"علم"، بل استخدموا مصطلحات من نوع "أجناس – ethnomedicine" و"أعراق – ethnophysics" لتأكيد الفرق بين نُظم السكان الأصليين الخاصة بالطب أو العلم، وبين نظيراتها في الغرب الحديث. وبهذه الطريقة، تبقى الطبيعة، بمصطلح الغرب الحديث على الأقل، صعبة المنال أو بلا معنى بالنسبة لمعرفة نظم السكان الأصليين، بالطريقة ذاتها التي جعل فيها (الثنائي فرانكفورت) الطبيعة بالنسبة للقدماء صعبة المنال، وبالتالي لا معنى لها (لاتور 1993: 96). ويقوم نقد (لاتور) على أن "شبكة التلاحم"،كما أسماها هو نفسه، التي تدمج الطبيعة والثقافة لا تزال موجودة! ربما أزالت الحداثة الآلهة من الطبيعة لكنها لم تزل الطبيعة من الثقافة. ونقطة (لاتور) هي أن الهاوية المتخيّلة بيننا وبينهم هي حقاً مجرّد بلاغة تصنيفية، وأنه ليس لدينا مدخل مباشر للطبيعة أيضاً، واقترح النظر إلى ثقافات أخرى وكذلك إلى ثقافتنا، لمقارنة "الثقافة – الطبيعة"، كما صاغها هو، والابتعاد عن "صيحات النصر 'الحديثة'" الخاصة بفروقاتنا المعرفية المطلقة. وللإعراب عن موقفهما الخاص في أواسط القرن العشرين، أيّد (الثنائي فرانفكورت) بالتأكيد الفجوة المعرفية كما سيتضح في الفقرة التالية التي تشير إلى نجاح العلم (الحديث):

في زمننا الحالي، يجد الفكر التأملي مجاله محدوداً لدرجة أقوى مما كانت عليه في أية فترة أخرى. لأننا نمتلك في العلم أداة أخرى لتفسير الوجود، أداة حققت الأعاجيب وحافظت على سحره الكامل. نحن لا نسمح بالفكر التأملي تحت أية ظروف، لنتجاوز مناطق العلم المقدّسة. لا يجب التعدي على عوالم الحقيقة التي

يمكن إثباتها، ولا يجب أن نتظاهر باحترام أعلى من ذلك الاحترام للفرضيات العلمية، حتى في تلك المجالات التي يُسمح فيها بمدى معين. (فرانكفورت، 1946: 3-4).

وبحسب (الثنائي فرانكفورت)، يجيب العلم وما يحتويه من معلومات عن قوانين الطبيعة الكونية على الأسئلة بدقّة وصراحة، بينما يطرح "الفكر التأملي" فرضيات في أفضل الحالات لأنه مجرّد تمثيل ثقافي، مع أنه كان يهدف أيضاً إلى تفسير التجربة (ولو كان ذلك مُهيناً). ومع تأليفه لهذا العمل في فترة كانت الإيجابية والموضوعية فيها من السمات المميزة للعلم بشكل لا جدال فيه، فقد عارض (الثنائي فرانكفورت) الفكر "العلمي" و"التأملي" كطريقة للتفريق بين الطرق القديمة والحديثة لتفسير التجربة وتوحيدها وتنظيمها. وعندما ظهرت نسخة (دار بينغوين) للنشر، حاول (هنري فرانكفورت) جاهداً، وخلافاً لانتقادات بعض النقاد، الإشارة إلى أنه لم "يمدح العقلانية أو يساوي الدين مع الخرافة" (فرانكفورت، 1949: 8). وبينما أراد ربما أن يبعد نفسه عن تقييم (هيومي – يخص الفيلسوف ديفيد هيوم) يتعلّق بالفرق بين هذا النوع من الفكر (المنطق التجريدي) الذي يصف العلم، وذلك النوع المحتجز للمعرفة الدينية أو الميتافيزيقية (السفسطة والوهم)[1]، فإنه قَبِلَ بالتأكيد الفرق ذاته. ومع أنه لم يرَ نماذج تفكير القدماء كحالة أدنى من النماذج الحديثة بل كنمط بديل – عقلية أخرى تماماً (مؤشر

[1] الفقرة الأكثر شهرة هي : "إن أمسكنا أي كتاب عن اللاهوت أو عن مدرسة ميتافيزيقية (أعمال عن الدين والفلسفة)، فدعنا نسأل هذا السؤال: هل يحتوي أي منطق تجريدي يهتم بالأرقام أو الأعداد؟ لا. هل يحتوي أي منطق تجريبي يهتم بحقيقة أو تجربة؟ لا. إذاً ألقِ به في النار، لأنه لا يمكن أن يكون سوى سفسطة أو وهم" (هيوم، 1900(1748)، القسم الثاني عشر: "عن الفلسفة الأكاديمية والتشكيكية"، الجزء الثالث).

على رومانسيته) - كإنسان في زمنه قَبِلَ بأن التقدم التطوّري في تاريخ الأفكار ينتقل من الأسطورة والدين إلى المنطق والعلم (مؤشر على تقدميته).

من الجدير بالذكر أن كتاب "*المغامرة العقلية*" ظهر في وقت حاز فيه "العقل" على أهمية خاصة كمادة مستقلّة للبحث، قبل إفساح المجال للتاريخ الاجتماعي في ستينيات القرن الماضي، والتركيز الجديد على الحقائق المادية كالاقتصاد الاجتماعي والديموغرافيا، وكذلك على أنه ليس قوى مادية للبناء الاجتماعي. والمثير للاهتمام أيضاً أنه كان في فترة طرح فيها (هربيرت بترفيلد) فكرة "الثورة العلمية" كتحوّل فكري وتكويني للعقل الحديث (ويستمان و ليندبيرغ 1990). أما الآن، فإن تاريخ أفكار من هذا النوع، وبخاصة إذا كانت من طبيعة ثورية يتناسب مع ذلك التاريخ الفكري قد تم تخفيضها وتهميشها وجعلها أخيراً غير ذات صلة بفعل الذوبان التدريجي "للعقل" و"العقلانية" في فئات الثقافة واللغة والمعنى. إن اهتمام اليوم بتاريخ الفكر مرتبط بالمعنى أكثر من ارتباطه بالعقلانية، مما يعني أن الفروق الثقافية غير المعرفية عبارة عن فروق تفسيرية (روشبيرغ 2009).

ومنذ الربع الأخير من القرن العشرين تجري سلسلة من إعادة التقييم وإعادة النظر في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وفي يومنا هذا فإن مصطلحات من نوع "الثورة العلمية، شريعة الأدب الغربي، السرد الكبير أو اتحاد العلوم، قد تعرّضت للنقد والتفكيك، وإن كانت لا تزال تُستخدم، فهي تكون مقتصرة على بعض أصحاب الكفاءة العلمية. حتى أولئك الذين لم يتنكّروا تماماً لمخطط كهذا لمصلحة الغموض اللامركزي والتعددية، عليهم أن يعترفوا بأنهم

متجذرون في عصر ينطوي فيه حجر الأساس المفاهيمي على التزامات بالموضوعية التجريبية المنطقية وفكرة التقدم. وقد كان للأفكار المرتبطة بالوحدة النفسية للإنسان والوحدة العلمية أثر كبير خلال الفترة التي تم فيها تأليف الكتاب. وقد مرّ ما يقارب عشرين سنة أخرى قبل أن تصبح الأفكار السابقة وأفكار معيارية وأساسية أخرى موضع تساؤل لدى الجيل الماضي، جيل ما بعد الحداثة الفكرية. وبينما صدر كتاب "*المغامرة الفكرية*" على يد (فرانكفورت) ورفاقه الذين لا ينتمون بالتأكيد إلى الفئة ذاتها كالمفاهيم الفكرية المذكورة أعلاه، فإن الذين شاركوا من بيننا في دراسة الشرق الأدنى القديم واعترضوا على التطوّرية والجوهرية في كتاب (الثنائي فرانكفورت) عرفوا أنه ومنذ وقت طويل، آن الأوان لإعادة التقييم أيضاً.

الفصل الثاني

مغامرة الإنسان القديم الفكرية: إعادة نظر في الكلاسيك

بيتر ماشينست

أولاً: مقدمة

بعد مرور ما يقارب سبعين عاماً على نشره عام 1946، يبقى كتاب "***مغامرة الإنسان القديم الفكرية: مقالة في الفكر التأملي في الشرق الأدنى القديم***" نقطة أساسية للدخول إلى حضارات الشرق الأدنى القديم (ما قبل الهلنستي) – المفضل دوماً في الحلقات الدراسية التي تتعامل مع التاريخ القديم وتاريخ العالم والفكر الغربي[1]. والسبب هو أنه لم يُستبدل بجهد شامل لتقديم نظرية متكاملة عن ثقافة عالم الشرق الأدنى: الجهد لتوضيح جوهر وجهات نظره الفكرية وطرق رؤيته للحقيقة في مواجهة مثيلاتها في الثقافات الأخرى، وبالتالي لتوضيح شيء عن الأسس التي بُنيت عليها التقاليد

[1] يشير الاقتباس إلى الإصدار الأساسي عام 1946.

الغربية. سيناقش الفصل الحالي مشاركة "*مغامرة الإنسان*" بثلاثة أبعاد: أصل الكتاب (الظروف التي ظهر فيها وردود أفعال الناس عليه)، الكتاب بشكل عام (محتواه وبنيته، والأفكار الرئيسة والأهداف وخلفيتها الفكرية)، وأخيراً، في ضوء تناول الكتاب، سؤال حول ما إذا كان الكتاب لا يزال مفيداً، أو هل يمكنه على الأقل توفير نقطة انطلاق لفهم الشرق الأدنى القديم.

ثانياً: أصل الكتاب

تم تأليف كتاب "المغامرة الفكرية" كمجموعة من "المحاضرات العامة التي أُلقيت في قسم العلوم الإنسانية في جامعة شيكاغو"، من شهر كانون الأول – يناير إلى شهر آذار – مارس عام 1945، تحت عنوان "الفكر التأملي في الشرق .الأدنى القديم"[1]. وكانت المحاضرات (ومؤلفو الكتاب) جميعاً يعملون في معهد الدراسات الشرقية في جامعة شيكاغو: هنري فرانكفورت، الأستاذ الباحث في علم الآثار الشرقية (للشرق الأدنى)، وزوجته ومساعدته الفكرية المقرّبة - على الرغم من أنها لا تتمتع بمركز أكاديمي رسمي – (هينريت غرونويغين فرانكفورت)، و(جون ويلسون) أستاذ علم الآثار المصرية ومدير المعهد، و(ثوركيلد جاكوبسن)، أستاذ بعلم الآشوريات، وأستاذ المعاهد الاجتماعية، وأصبح لاحقاً خلفاً لـ (ويلسون) كمدير للمعهد، ومن ثم عميد كلية العلوم الإنسانية (حيث صدر الكتاب)، وأخيراً، (وليام إيروين)، أستاذ أدب "العهد القديم" ولغته، إضافة إلى مركز في قسم اللاهوت في الجامعة. وتعود فكرة المحاضرات إلى (هنريت غرونيويغن فرانكفورت)، وقد قامت هي

---

[1] تفاصيل سلسلة المحاضرات موجودة في رسائل إلكترونية موجّهة إليّ من الدكتور (جون لارسون)، أرشيف معهد الأبحاث الشرقية، تاريخ 2010/10/29.

وزوجها (هنري فرانكفورت) بتنظيم المشروع كله وتأليف الفصل التمهيدي والخاتمة. وكان (ويلسون) مسؤولاً عن قسم مصر القديمة، بينما كان (جاكوبسن) مسؤولاً عن قسم بلاد ما بين النهرين، وتولّى (إيروين) موضوع *"العبرانيين"*، المصطلح الذي يصف "اسرائيل التوراتية" والذي كان أكثر رواجاً في تلك الأيام مقارنة بأيامنا الحالية.

لم تكن المحاضرات، والكتاب لاحقاً، موجّهة فقط للزملاء المختصين بل كان لشريحة أوسع من أصحاب الشهادات العلمية المهتمين بحضارات الشرق الأدنى القديم ووجهات نظرها العامة ممثلة بثلاث حضارات أساسية هي مصر وبلاد ما بين النهرين واسرائيل. لم يكن هذا الهدف جديداً. منذ أن بدأ الأوروبيون باكتشاف آثار الشرق الأدنى القديم الثقافية في أواخر القرن الثامن عشر، بدأت التقارير تظهر بانتظام إلى المختصين والجمهور العادي. ولم يكن مستغرباً أن يتم الإعلان عن هذه التقارير بشكل خاص عندما يتم الربط مع أحد النصوص الأساسية المتعلقّة بالثقافة الأوروبية، والغربية بالتأكيد، وأدب "العهد القديم" / الكتاب المقدس العبري. إن إعلان الإنكليزي (جورج سميث) عن اكتشافه للحساب البابلي للطوفان البدائي، ومقارنته مع ذلك الموجود في سفر التكوين (1872)[1]، والجدل حول محاضرات (جيرمان فريدريك ديلتزيش) بما يخص "بابل والإنجيل" (1902-1904) ربما تفيدنا كأمثلة عن الحالة الشعبية، أو الحالة الهستيرية التي يمكن أن تثير حماس الجماهير[2].

---

[1] أعلن (سميث) عن اكتشافه في الثالث من شهر كانون الأول – ديسمبر عام (1872)، ونشره بشكل مختصر بعد ذلك (سميث 1873)، وكان التقرير الكلي، المبني على اكتشافات إضافية كان له فيها دور كبير، أحد آخر منشورات (سميث) عام (1876).

[2] المصدر الرئيس لـ "Babel und Bibel Streit – نزاع بابل والكتاب المقدّس" عبارة عن ثلاث محاضرات لـ (ديلتيش)، بعنوان "بابل والكتاب المقدس" بين عامي (1902-



الشكل (2.1):

اللوحة الموجودة فوق مدخل معهد الدراسات الشرقية في شيكاغو

كان السياق المباشر جداً لكتاب "*المغامرة العقلية*" من عمل معهد شيكاغو للدراسات الشرقية. مع تأسيسه عام 1919 على يد (جيمس هنري بريستد) (أول بروفسور لعلم الآثار المصرية في جامعة شيكاغو، وفي الولايات المتحدة الأمريكية كلها بالتأكيد)، كان المعهد مصمماً كشريك بحث لقسم اللغات السامية وآدابها في الجامعة، ومبنياً على المنشآت القديمة المتواضعة التي تعود إلى بدايات الجامعة أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر[1]. وتحت قيادة (بريستد)، أصبح المعهد بسرعة كبيرة، وباستخدام تعبيره الخاص، مختبراً شاملاً

1904)، وتم نشرها بين عامي (1902-1905)، بإصدارات متعددة أثارت جدلاً كبيراً. انظر (جوهانينغ 1988، ليهمان 1994، شافيت وإيرن 2007): الجزء الثاني.

[1] خضع الاسم لإعادة التسمية مرتين: اسم "قسم اللغات والأدب الشرقيين" عام 1915، ولاحقاً "قسم لغات الشرق الأدنى وحضاراته" وهو الاسم الذي استمر. كان الشرق الأدنى القديم والدراسات "Biblical – اللاهوتية أو التوراتية" جزءاً هاماً من الجامعة منذ افتتاحها عام 1892، بإشراف مديرها الأول (وليام رايني هاربر)، وهو نفسه الأستاذ الأساسي للعهد القديم.

لدراسة أصول حضارة الإنسان في الشرق الأدنى (جي. بريستد 1933: 2-3، وسي. بريستد 1943: 238-39، 397-99). أراد (بريستد) من المعهد أن يتعقّب البيانات المجمّعة في هذا الميدان، وبخاصة عبر سلسلة من البعثات الأثرية الرئيسة إلى جميع مناطق الشرق الأدنى. وكان على المعهد في الوقت نفسه أن يبدأ مشاريع في مركزه الرئيسي لمعالجة هذه البيانات وتحليلها، ومن بينها المراجع الأساسية – وفي مقدمتها "CAD - القاموس الآشوري في شيكاغو"[1] – وبالتالي تأمين الوسائل اللازمة وقوة الدفع من أجل دمج البيانات الجديدة في تحليلات ثقافية واجتماعية واسعة النطاق. ويقول (بريستد): بهذه الطريقة، يمكن لدراسة الشرق الأدنى القديم أن تأخذ مكانها الصحيح وتتفاعل مع الدراسات التاريخية الإنسانية وإنجازاتها في ميادين أخرى. لم يكن العمل في المعهد للباحثين فقط كما تخيّله (بريستد)، وبناءً على جهود مُسبقة من جامعة شيكاغو فقد تم التشديد على التعليمات العامة خلال الحلقات الدراسية الموسعة في معهد الدراسات الشرقية وفي الخارج أيضاً. وبالتأكيد، لم يكن (بريستد) سوى مبشّر باكتشاف تراث الشرق الأدنى القديم للإنسانية والتواصل معه، وكانت هذه المهمّة مغلّفة بشكل دراماتيكي بلوحة نافرة منحوتة على الحجر (tympanum)، ومثبتة على المدخل الرئيس لمبنى معهد الدراسات الشرقية الجديد الذي تم افتتاحه عام (1931) (انظر الشكل 2.1). في تصميم أشرف عليه (بريستد) نفسه، وقام بتنفيذه الفنان (أوليك أيتش. إلرهوسن)، تمثل اللوحة النافرة عالم الشرق الأدنى القديم من خلال بعض حكّامه وآثاره، وأبرزها شخص من الكَتَبة المصريين يسلّم ثماره الثقافية، ومن بينها نقش معبد المملكة القديمة (الأسرة الخامسة)، إلى شخصية رجل

---

[1] بدأ العمل في "قاموس شيكاغو الآشوري" عام 1921، وانتهى عام 2011. وللاطلاع على أجزاء مختلفة من تاريخه من خلال اثنين من المشاركين فيه، انظر (I.J Gelb, CAD 1: (A/I (1964) , Reiner (2002).

قوي يرتدي معطفاً طويلاً كلاسيكياً غربياً. وخلفه شخصيات أخرى وآثار من التراث الكلاسيكي الذي أصبح غربياً فيما بعد[1].

وبالتالي إن كان القصد من اللوحة تجسيد فكرة (نور من الشرق - Ex Oriente Lux)[2]، فمن المهم مراقبة ما تهدف إليه: إشارات إلى إنجيل العبرانيين/ العهد القديم، أو اسرائيل القديمة التي يتوقع المرء أن تكون قناة التحوّل من الشرق الأدنى القديم إلى الغرب. إن الأمر غريب برمّته طالما أن (بريستد) نفسه كان لديه خلفية قوية بالإنجيل، ثم اتجه إلى علم الآثار المصرية بطريقة شائعة جداً في جيله عبر دراسة إنجيل العبرانيين في مدرسة اللاهوت في شيكاغو ثم في جامعة (يال)، حيث حصل على شهادة في هذا المجال[3]. بالتأكيد، في برنامج البحث الخاص بمعهد الدراسات الشرقية الذي تخيّله (بريستد) ونفذه، لم تكن اسرائيل القديمة مُهملة: أحد أهم الأبحاث الرئيسة للمعهد، التي بدأت في أواخر عشرينيات القرن العشرين (بعد فترة قصيرة من تأسيسه، كانت في موقع (مجدو في فلسطين)، مدينة شهيرة في التراث الإنجيلي[4]. إذن كيف نفسّر غياب

---

[1] وصف (بريستد) اللوحة النافرة في (جي. بريستد 1935: 65 مع الشكل 59). وفي الآونة الأخيرة أيضاً، انظر (آبت 2012: 349-53)، وانظر (تيتر شرامر 2008. 16-17) (مع نسخ من الزخارف فوق اللوحة النافرة). حدد (بريستد) الشخصية الموجودة إلى اليمين (تلك التي رأيتها كشخصية كلاسيكية غامضة بلباسها) على أنها "شخصية من الغرب" (Abt 2012: 351)، بينما قال الفنان (إلرهاوسين) إنه ابتدعها بطريقة "يتجنّب فيها الإشارة إلى أي فترة خاصة أو أمة" (تيتر و شرامر 2008: 17). لقد أحب (بريستد) اللوحة النافرة بوضوح، ووضعها على أغلفة كتبه الخاصة.

[2] تعود هذه العبارة إلى "شوبنهاور" و"السيد إدوين أرنولد"، وتفسّر الاعتقاد بأن الحكمة الأعظم والروحانية الأعمق يمكن العثور عليها في أديان الشرق وليس لدى الغرب المادي. وقد أدى هذا المفهوم إلى جهد أكاديمي واسع وكبير لدراسة الأديان الشرقية ونشر النصوص والترجمات. المترجم.

[3] انظر (سي. بريستد 1934: 16-21، 24-29)، وانظر (Abt 2012: 6K 8-23).

[4] استمرّت حملة (مجدو) من عام 1925 إلى 1939، وانتهت مع بداية الحرب العالمية الثانية. ولإلقاء نظرة عامة حتى تسعينيات القرن العشرين، ووضع حفريات شيكاغو مع

الإنجيل واسرائيل القديمة من اللوحة النافرة؟ وطالما أنه لا وجود لتعليقات من (بريستد) بهذا الشأن، فلا يمكننا تقديم سوى تخمينات مبدئية. أولها أن (بريستد) تخيّل كتابه بعد انتقاله إلى قسم الآثار المصرية، كإعادة تأسيس لجميع الثقافات في الشرق الأدنى القديم، وليس اسرائيل فقط. وهذا يتوافق مع فهمه لمعهد الدراسات الشرقية كمشروع تاريخي علمي، ومختبر لحضارة الإنسان المبكّرة، وليس كبرنامج لاهوتي ركّز على التقاليد التوراتية وأصلها ومعناها. وبالمقابل، كان الهدف جعل شريحة واسعة من الجماهير تدرك أنه كان بإمكان ثقافات الشرق الأدنى القديم كلها أن تقف على قدميها من تلقاء نفسها، وأكبرها وأكثرها تعقيداً – مصر في المقام الأول بالنسبة لـ (بريستد)، لكن أيضاً بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس الأخمينية – يمكن رؤيتها كأسلاف مؤهلة في إنجازاتها المتطورة، وليس فقط كخلفية متواضعة لثقافات اليونان القديمة وروما التي يفهمها العامة وربما الباحثون الكلاسيكيون كبداية للتاريخ القديم. لقد تم تأليف كتاب (بريستد) الجامعي الشهير بعنوان "*الأزمنة القديمة: تاريخ العالم المبكر*" من أجل هذا الهدف تحديداً. لقد كان ناجحاً جداً، واستمرّ تدريسه في المدارس العليا الأمريكية حتى خمسينيات القرن العشرين على الأقل[1]. وبالتالي، إن كانت الثقافات المماثلة للثقافة المصرية أسلافاً مؤهلة لليونان وروما، فهي تخدم بالطريقة ذاتها اسرائيل القديمة وإنجيلها. بمعنى آخر، من وجهة نظر (بريستد) لا يجب النظر إلى كل شيء في الشرق الأدنى القديم وتقييمه من خلال عدسات الإنجيل. وكانت الأمور الأساسية هنا مفاهيم الأخلاق

أعمال أخرى في الموقع، انظر (أوسيشكين 1997، الذي وضع قائمة بعناوين مجلدات التقرير النهائي للمعهد.

[1] (جي بريستد 1916). عن هذا الكتاب وخلفيته، انظر (Abt 2012: 183 – 206).

والتوحيد، وأكد (بريستد) (وبشكل بارز في 1912، 1933)، أنهما كانتا متطوّرتين جداً قبل أن يأتي الإسرائيليون القدماء إلى الوجود، وقد أثّرت في إنجازات الإسرائيليين أنفسهم.

ومع ذلك فإن التفسيرات المذكورة أعلاه لا تشرح تماماً كل شيء عن اللوحة النافرة. لأنها لم تستثن كل الاهتمام بإسرائيل والإنجيل، وركزت فقط على التركيز المهمين عليها بوصفها ثقافة الشرق الأدنى القديم ذات الأهمية الكبيرة بالنسبة للحضارة الغربية. وبناء عليه، علينا أن نتوقع أن نرى في اللوحة شيئاً يمثّل الاسرائيليين القدماء أو الاسرائيليين الإنجيليين أياً كان حجمه في الخلفية، لكن ليس الغياب الكامل الذي وجدناه. والأكثر من ذلك، إن كان الهدف الإشارة إلى أن ثقافات الشرق الأدنى القديم غير الإنجيلية استطاعت أن تقف من تلقاء نفسها بالدلالة التاريخية دون مساعدة الإنجيل أو اليونان وروما، فلماذا صوّرت اللوحة النافرة شخصيات وأفكاراً إغريقية ورومانية، وليس تلك الخاصة بالإنجيل؟ ولماذا لم يضع (بريستد) مثلاً بعض الشخصيات الإنجيلية على الجهة اليمنى، مع الإغريق والرومان كمتلقّين لحكمة ثقافات الشرق الأدنى الأكثر قدماً على الجهة اليسرى؟

تفترض هذه المعطيات أن غيابَ الأفكار الإنجيلية من اللوحة النافرة كان متعمداً بالتأكيد: لقد اعتبرها (بريستد) لا تنتمي إلى هناك. وطالما يبدو أن أحد المبررات هو رؤية (بريستد) للاسرائيليين القدماء والإنجيليين وكأنهم ليسوا ممثلين لإنجازات الشرق الأدنى القديم وسماته، فلا بد أن يكون هناك شيء آخر يجول في ذهنه. ننتقل هنا إلى ميدان مختلف[1]. على الرغم من نشأة (بريستد) في

[1] أنا مدين لـ (بول ألين بيوليو) لتوجيهي إلى الطريق المباشر في هذه المسألة. انظر نقاشات (ويلسون 1936).

عائلة بروتستانتية محافظة وميله نحو اللاهوت في تعليمه المبكر، فقد ابتعد كثيراً عن المسيحية خلال تقدمه الدراسي. وهو لم يتخلّ عن الذهاب إلى الكنيسة حتى وإن أصبحت أداء واجب أكثر منها شغفاً. كان شغفه وتركيزه الفكري على العلوم الإنسانية. كان "الإنسان" أساس التاريخ: الإنسان وإنجازاته الذاتية الخاصة، التقدم المستمر نحو مجتمع أكثر تعقيداً، وإحساس أضخم بالوعي الذاتي والضمير. وجزم (بريستد) بأن من الممكن القيام بهذه الرحلة دون الحاجة إلى مناشدة مسببات خاصة – إلهية أو إنجيلية - عبر التاريخ القديم لحضارة الشرق الأدنى، ومصر التي تعد المثال الأكثر وضوحاً وتوفيراً للأدلة الموثوقة. إذاً كان الهدف من معهد الدراسات الشرقية الانخراط في تتبع آثار الشرق الأدنى وأثره على الحضارات الغربية اللاحقة، وبالتالي المساعدة في وضع أساس أفضل لوضع الإنسان الحالي وإمكانيات مستقبلية للتطوّر. وهذا كله لا يعني طبعاً أن (بريستد) رفض تأثير الاسرائيليين الإنجيليين الواضح على التقاليد الغربية اللاحقة. لكنه يفترض أن ميله للتأكيد على السلامة والأهمية التاريخية للشرق الأدنى القديم "اللا إنجيلي" وإرثه على الغرب لم يكن ببساطة قراراً علمياً بل شخصي يستند إلى نظرة فلسفية وعاطفية بالتأكيد، يعتريها الشكّ بالإنجازات الإنجيلية. ستظهر هذه القضية بوضوح في مشروع "*المغامرة الفكرية*".

كنا نناقش معهد الدراسات الشرقية في شيكاغو ومهمة تأسيسه كقالب موسّع لكتاب "*المغامرة الفكرية*". لكن يمكننا أن نكون أكثر تحديداً، ونركّز على برنامج المعهد وبيئته في العقد الذي سبق صدور الكتاب مباشرة عام (46/1945). هناك تطوّران أساسيان يحددان تلك الفترة: الموت المفاجئ لـ (بريستد)، مؤسس المعهد في الثاني من كانون الأول – ديسمبر عام (1935)، وتأثير الكساد الاقتصادي الكبير والحرب العالمية التي أتت بعدها على

نشاطات المعهد. كان (بريستد) قادراً على إبعاد أسوأ هذه الآثار، ولو بشكل غير كامل. إن شخصيته الساحرة الموثوقة وقابليته لجلب التفاؤل حتى في أحلك الظروف، والتقدير المستمرّ الذي أغدقته عليه عائلة (روكفيلر) راعية المعهد الرئيسة، ومحافظتها عليه حتى عندما كان عليها أن تخفف دعمها - ذلك كله سمح للمعهد بالحفاظ على قدر جيد من الديناميكية داخلياً وفي الشرق الأدنى، على الرغم من تزايد الضغط المالي في بداية ثلاثينيات القرن العشرين. لكن هذه الديناميكية انتهت مع موت (بريستد)، أو بالأحرى كان لا بدّ من إعادة تشكيلها. كان خليفة (بريستد) في إدارة المعهد تلميذه السابق، عالم الآثار المصرية (جون ويلسون). كان بالتأكيد مديراً مؤهلاً لكنه افتقد مكانة سلفه العالمية وشخصيته المميزة، والتواصل الحميم مع عائلة (روكفيلر)، وكان عليه في عام (1935) أن يركز على الكساد الاقتصادي الذي أبى أن يرحل. حتى أنه في الشهر الذي سبق رحيل (بريستد)، أرسل له كبير العائلة (جون دي روكفيلر) رسالة مفادها أن شراكتهم في معهد الدراسات الشرقية يجب أن تنتهي. لقد توفي (بريستد) دون أن يرى هذه الرسالة، وكان على (ويلسون) تحمّل عواقبها. وبعمله مع (عائلة روكفيلر) والجامعة، قلّص ميزانية المعهد بشكل كبير وحدّ من طاقمه، وحوّل عمله إلى الداخل بعيداً عن الحفريات الأثرية في المناطق النائية في الشرق الأدنى التي أصبحت محور تركيزه بطرق شتى. لكن اندلاع الحرب العالمية الثانية أثبتَ عدم إمكانية استمرار تلك الحفريات[1].

كان من نتائج تحوله نحو الداخل الاهتمام بالمشاريع الداخلية مثل "قاموس شيكاغو الآشوري" الذي لم يكن في ذلك

---

[1] انظر (ويلسون 1972: 73-80)، و(Abt 2012: 388 – 89, 392-93)، (جاكوب وويلسون 1949: 238) (دراسة عمل المعهد ومستقبله).

الوقت قادراً على تجاوز عملية جمع البيانات الرئيسة. وكان الأكثر إبداعاً في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين وخلال الحرب نزعةٌ داخلية، ليس فقط لجمع البيانات من الأعمال الأثرية والنصوص السابقة، بل لاستخدامها في تحديد الشكل العام لحضارات الشرق الأدنى القديم وتحليلها. وكان البارز في تلك الفترة (سمينار) البحث الذي أقامه (هنري فرانكفورت) في المعهد في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين، بعد اختتام عمله الميداني في العراق ونيله شهادة بروفسور باحث في علم الآثار الشرقية. لقد جذب بحث سمينار (فرانكفورت) الذي استمرّ خلال الحرب العالمية الثانية اهتمام هيئة التدريس والطلاب (المتقدمين) من جامعة شيكاغو ومن أماكن أخرى أيضاً[1]. لقد أثبت وجود مرتع للنقاشات وظهور أفكار جديدة تتعلّق بما قبل تاريخ الشرق الأدنى القديم، وتاريخ القرن الثالث قبل الميلاد، وانتهى بظهور عدد من الدراسات والأعمال الهامة ذات الصلة (وينغرو 1999: 603). والأكثر من ذلك أن وجوده بدا وكأنه ساهم إلى حد كبير في تبرير إدراج علم الآثار كفرع دراسة رسمي في مجال العلوم الإنسانية، وبالتأكيد في كافة منشآت جامعة شيكاغو - المسألة التي أثارت نقاشاً مكثّفاً في الجامعة[2]. وليس آخراً، ساعد طابع تلبجث الواسع الانتشار والمركّب تاريخياً في وضع مسار كتاب "*المغامرة الفكرية*".

---

[1] انظر (وينغرو 1999: 602-603)، وانظر (ويلسون 1955)، (واتسون 2006). من أجل تصريحات أدلى بها مشارك مهم جداً من خارج المعهد، عالم الآثار الاسرائيلية السريانية، والعالم الإنجيلي (جي. إرنست ريت)، انظر (ريت 1975: 107).

[2] (وينغرو 1999: 603) يشير إلى (ويلسون 1972: 75). وكما يفترض (ويلسون)، فإن (سبرينغلينغ) مدرّس الآداب واللغات الشرقية ثم رئيس قسمها، كان القوة الرئيسة في إيجاد مكان لعلم الآثار في المناهج الدراسية في شيكاغو، لكن كان يعارضه مدراء أعلى آخرون يقودهم (ريتشارد ماكوين) عميد كلية العلوم الإنسانية القوي جداً. وأدت هذه المعارضة إلى استقالة (سبرينغلينغ) كرئيس قسم.

إذا كان معهد الدراسات الشرقية وبيئته الفكرية منذ تأسيسه عام (1919)، وعبر سنوات الحرب العالمية الثانية قد خدم "*المغامرة الفكرية*" كقالب عام، فمن الواضح أن التأثير الأقصى المباشر على كلا المحاضرات والكتاب قد أتى من العمل والاهتمام وشخصيات المؤلفين. والشخصيتان الأساسيتان هنا هما (الثنائي فرانكفورت) منظّما المشروع. كان (هنري) المعروف باسم "هانز" هو "المعجزة" الحقيقية[1]. بولادته في هولندا عام (1897)، بدأ دراسته العليا بالمجال التجاري وفقاً لرغبات والده، لكنه سرعان ما انتقل إلى العلوم الإنسانية. لقد بدأ بالتاريخ والأدب ثم اتجه إلى علم الآثار. وقد درس الفرع الثاني خلال عشرينيات القرن التاسع عشر في أمستردام ولندن وليدن حيث حصل على شهادة الدكتوراه، مع أن مُستشاره الأساسي في خياره هذا كان أستاذه عالم الآثار الإنكليزي (دبليو. فليندرس بيتري). كان اهتمام (فرانكفورت) هو الدراسات المقارنة، وكان تركيزه منصبّاً على عوالم الشرق الأدنى القديم وبلاد ما بين النهرين: قام بالتنقيب عن الآثار في اليونان ومصر في عشرينيات القرن التاسع عشر. وقد تم الانتباه لمواهبه بسرعة، وعيّنه (بريستد) مسؤولاً عن الحفريات الأثرية الأساسية لمعهد الدراسات الشرقية في العراق، في منطقة نهر ديالا وخورسباد نينوى عام 1929 وهو لا يزال في الثانية والثلاثين من عمره. وعندما عاد من مناطق التنقيب إلى شيكاغو في ثلاثينيات القرن العشرين، كان قد نقّب أو بالأحرى أتم أعمال الحفريات الأثرية في جميع مناطق الشرق الأدنى وفي شرق منطقة حوض المتوسط، وأثبت براعة فائقة في تحديد مواقع البحث بدقّة، وفي عمليات مسح الطبقات والقطع الأثرية وتحليلها، وفي إدارة الحملة، وفي عمليات الدمج الضخمة.

---

[1] للاطلاع على هنري "هانز" فرانكفورت انظر (تشايلد 1955) و(دبلوغاز وجاكوبسن 1955) (من بينها منشورات فرانكفورت).

وبما يخص العمل الأخير، قام بجمع علم الآثار وتاريخ الفن والمصادر النصية معاً ليجعل الخصائص الحضارية الواسعة النطاق منطقية: نأخذ مثلاً تنظيمه للفترات الثقافية الخاصة ببلاد ما بين النهرين من ناحية التاريخ وعلم الآثار في أواخر الألفية الرابعة والألفية الثالثة في مجلداته حول منحوتات بلاد ما بين النهرين المبكرة، وفي نظرته المتقنة للأختام الاسطوانية التي تُعتبر أحد الأشكال الفنية المسيطرة في بلاد ما بين النهرين[1]. وفي جميع هذه الأعمال، كان (فرانكفورت) قادراً، بغية التناظر والتشابه الجزئي، على سحب المعلومات من نطاق معرفة واسع وعميق كالفلسفة وتاريخ العالم وتاريخ الفن والأدب والأنثروبولوجيا بعيداً عن الدراسات القديمة. وبالتأكيد، لدى (فرانكفورت) معرفة مُسبقة بعمليات التنقيب الأثرية بحيث حجب الكثير من معاصريه العلماء، وتوقع تطورات لعدة سنوات لاحقة: هذا يتطلّب اتحاد مجموعة واسعة من المهارات والبصيرة وخبرات تخصصية وعلوم طبيعية واجتماعية، ولم يكن الهدف اكتشاف الآثار وفهمها بشكل بسيط فقط بل معرفة الأدوات المستخدمة الصغيرة والبيئة الحيوانية والنباتية والطبقات – بمعنى آخر، معرفة الحالة الكليّة للمجتمع البشري (ميجر 2009، 190-92). وأخيراً، كان لدى (فرانكفورت) جاذبية مغناطيسية جعلته زعيماً طبيعياً ينجذب نحوه زملاء العمل حتماً، ولم يخب أملهم أبداً بطرق تفكيره والتوجهات التي طرحها عليهم[2].

كان (هنري فرانكفورت) في جميع مساعيه العلمية تقريباً مدعوماً بشدة من زوجته (هنريت غروينويغن فرانكفورت) – من بداية زواجهما عام (1923) وعبر سنوات الحرب العالمية الثانية،

---

[1] انظر فيندياس 1955: 4 – 5.

[2] انظر ملاحظات الزملاء والعاملين المساعدين من أمثال (سيتون لويد، 1986: 19)، (ثوركيلد جاكوبسن، 1987: 1)، و(ماري تشوب، 1999: 53-54، 70، 88).

وحتى انتقالهما من شيكاغو إلى إنكلترا عام (1949) حيث تم تعيين (هنري) بروفسوراً ورئيساً لمعهد واربورغ في جامعة لندن. لقد التقيا أثناء الدراسة في جامعة أمستردام، وكانت (هنريت، "جيتي" بالنسبة للعائلة والأصدقاء) مثل زوجها تماماً، مفكّرة عالمية لديها معرفة واسعة النطاق وخاصة في العلوم الإنسانية. وبدراسة سريعة خلال عملها مع (هنري)، التقطت بسهولة المسائل والبيانات والأساليب المرتبطة بآثار الشرق الأدنى القديم وفنه، وأثبتت أنها مديرة موقع باهرة في الحفريات التي تمت في منطقة ديالا في ثلاثينيات القرن العشرين[1].

وكان مؤلّفو الكتاب الثلاثة الآخرون باحثين كباراً في مجالاتهم أثناء إلقاء المحاضرات. كان (جون ويلسون) الذي ورد ذكره سابقاً في هذا الفصل يتلقّى تدريبه على يد (بريستد)، ليس فقط بفقه اللغة المصرية ودراسة نقوشها، بل بقضايا أوسع تتعلق بديانة المصريين القدماء وتاريخهم (ويلسون 1972). وفي مقالة نُشرت عام (1942)، كان يشرح عن تشعّبات فكرية أوسع تتعلّق "بعلم الآثار كوسيلة في الدراسات الاجتماعية والإنسانية"، والحاجة لتسهيل إمكانية الوصول إلى أنشطتها ونتائجها، وأن تكون مقبولة لجمهور واسع من غير الاختصاصيين. كانت المقالة على الأرجح استجابة لنقاش شيكاغو حول موقع المناهج الدراسية المتعلّق بعلم الآثار، وتدين الآراء المطروحة فيها بنسبة ليست قليلة لعلاقته مع (فرانكفورت) مع أن (بريستد) كان نموذجاً مهماً ومنبعاً للتشجيع (ويلسون 1942).

---

[1] راجع المقالة الهامة لكلوديا سوتر.

كان (ثوركيلد جاكوبسن) أقرب من (ويلسون) إلى (فرانكفورت) لأنه كان الشخصية الأساسية في حفريات موقع ديالا خلال ثلاثينيات القرن العشرين[1]. وكعالم بفقه اللغة، كان متمكناً تماماً من اللغة السومرية والأكادية، حتى ولو كانت إنجازاته مرئية أكثر في الأولى، وكان يخضع لتدريب إضافي في لغات سامية أخرى وخاصة السريانية، التي كتب بها أطروحة الدكتوراه عام (1929) بإشراف (مارتن سبرينغليغ). لقد سمح له عمله مع (فرانكفورت) بتطوير إمكانياته، ليس فقط بدراسة النقوش، بل بالثقافة المادية وتقنيات الحفر والمسح – مقدرة تنافس في لحظات معينة حتى علماء الآثار المتفرّغين وتتفوّق عليهم. وقد حفّز هذا العمل أيضاً اهتمامات (جاكوبسن) الفكرية الواسعة، وجعله أقرب زملائه السابقين إلى (فرانكفورت) (باستثناء زوجته هنريت)، في مجال المسح الإنساني والمجال التخيّلي إضافة إلى الدين والأدب والثقافة. أصبح هذا واضحاً في إصدار (جاكوبسن) المتقن لـ (قائمة الملك السومري – Sumerian King List) التي أطروحته لنيل شهادة دكتوراه ثانية في (كوبنهاغن)، وتحليله للصراع الواضح بين السومريين والأكاديين، ودراسته عن "ديمقراطية البدائيين". وترجمته البليغة الحيوية لأدب بلاد ما بين النهرين[2].

من بين مؤلّفي "*المغامرة الفكرية*" كان (وليام إروين) الشخص المختلف بشكل واضح. كانت دراسته للعهد القديم متجذرة بما أصبح التقليد الأوربي الكلاسيكي عن النقد التاريخي (الألماني

---

[1] للاطلاع على جاكوبسن، راجع المناقشات في المجموعتين المخصصتين له: من قِبَلِ (صموئيل كرامر، في لبيرمان 1975: 1 – 7، ومن قِبَلِ (تزيف أبوش و بيندت ألستر) في (أبوش 2002).

[2] جاكوبسن 1939، 1943، 1957. ترجمته منتشرة في جميع منشوراته، لكن بشكل خاص في (جاكوبسن 1963، 1976، 1987).

بشكل خاص)، لكن أثناء دراسته العليا في جامعة شيكاغو – حيث خلف في النهاية أستاذه (جي. إم. بي. سميث)، في رئاسة قسم "العهد القديم" – اطلع بشكل واسع على الشرق الأدنى القديم. لقد أبقى على اهتمام معين: تستعرض سيرته الذاتية في بعض الأماكن إنجيل العبرانيين ضمن عالم الشرق الأدنى القديم هذا[1]. ومع ذلك، بقي تركيزه العلمي على إنجيل العبرانيين ذاته ومميزاته ومحتوياته النصية والأدبية والدينية (ومن ضمنها المميزات المعاصرة)، وليس على الإنجيل باعتباره تحفة أثرية تاريخية من تاريخ اسرائيل القديمة في الشرق الأدنى[2]. لا بدّ أن هذا التوجّه قد أبعد (إيروين) عن مؤلفي "*المغامرة الفكرية*". وقد تورّط (إيروين) بالتأكيد في هذه المحاضرات بنوع من الصدفة تقريباً. بداية، لم تكن المحاضرات تتضمّن العهد القديم/إنجيل العبرانيين أو اسرائيل القديمة. لكن عندما أصبح من المفروض أن يتغير جدول المحاضرات الأصلي، وافق (إيروين) بتشجيع من زوجته على تقديم محاضرة بديلة، وامتدت هذه المحاضرة إلى قسم بعنوان "*العبرانيين*" في كتاب بعنوان (Hobbs 1956: viii). وبشكل مثير للاهتمام، تم إبعاد هذا القسم عندما أعادت دار نشر (بنغوين) طباعته تحت عنوان "*قبل الفلسفة*". ولم تعد مشاركة (إيروين) إلى الرأي العام مرة أخرى إلا عندما أُعيدت طباعة الكتاب الأصلي بغلاف فنيّ على يد الناشر الأصلي (فرانكفورت 1949، 1977). وعلى الرغم من هذه التجربة الصعبة، اعتبر (إيروين) مشاركته في "*المغامرة الفكرية*" "كخطوة حاسمة في فهمه الشخصي لأهمية العهد القديم في حياة الشرق الأدنى القديم" (Hobbs

---

[1] انظر (إيروين 1942)، حيث يناقش الموازاة بين (حبقوق3) و (الإينوما إيليتش البابلية) ودورة بعل الأوغاريتية.

[2] انظر ردّ فعل وليام ألبريت (العالم المتورّط جداً في العلاقة بين إنجيل العبرانيين / اسرائيل القديمة، وما تبقى من الشرق الأدنى القديم) على عمل إيروين كما ورد في (لونغ 1997: 34، 35، 36، 41-47).

1956: vii-viii)، مع أنها تُظهر أن لهذه المساهمة تأثيراً صغيراً جداً على منشوراته اللاحقة[1].

وعلى أية حال، أثرٌ كهذا يمكن تمييزه بسهولة أكبر لدى المساهمين الآخرين. بينما لا نجد أية ردود أفعال صريحة (للثنائي فرانكفورت) في عمله على نجاة الكتاب والمحاضرات (إشارات مقتضبة في فرانكفورت 1948: الفصل السادس، و1951: 13)، شملت التركيبة الفكرية والثقافية الواسعة النطاق جهوداً مماثلة في سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية. وهذا بالنسبة لـ (هنري فرانكفورت)، يعني عدة كتب عن ديانة مصر القديمة، ومملكة الشرق الأدنى القديم، وولادة حضارة الشرق الأدنى القديم ككل (1948a, 1948b, 1951a) – النشأة كلها، محاضرات على شكل "*المغامرة الفكرية*"، وكذلك فلسفة الزواج ودراسة الدين، وإضافة الأنثروبولوجيا الاجتماعية أيضاً في جهد للإحاطة بوجهات النظر العالمية المميزة عن حضارات الشرق الأدنى القديم الرئيسة والقالب العام القابع خلفها[2]. ربما كانت ذروة عمل (فرانكفورت) في هذا المجال، وفي عمله الأكاديمي بشكل عام، هو كتاب "*الفن والعمارة في الشرق القديم*"، الذي أنهاه بصعوبة قبل موته السابق لأوانه في السابعة والخمسين من عمره عام (1954) (فرانكفورت 1954، نُشر بعد وفاته). ويظهر هنا تفنيده الرائع وتحليله للتقاليد الفنية

---

[1] راجع سيرة (جاكوبسن) الذاتية في (Hobbs 1956: 164-70) (تغطي فقط مقالاته الأكثر جوهرية: 170).

[2] لجهود معاصرة مماثلة في الثقافات الجانبية، ربما نشير إلى عمل الأنثروبولوجية (روث بينيديكت) حول ثقافة اليابانيين خلال الحرب العالمية الثانية. وتم ذلك بناءً على طلب من مكتب الولايات المتحدة لمعلومات الحرب، ونتج عنها كتابها الشهير بعنوان: "الأقحوان والسيف (1946)". ومن بين مقالاته ما بعد "المغامرة الفكرية"، مقالة تعالج الشرق الأدنى بنطاق أوسع.

المختلفة ومنتجاتها التي أصبحت أداة تم من خلالها كشف المعالم الثقافية الواسعة للشرق الأدنى القديم.

لقد ساعد الفن أيضاً (هنريت فرانكفورت) في عملها اللاحق حول التركيبة الثقافية. كان كتابها البارز الصادر عام (1951) بعنوان "*التوقف والحركة*" أحد الأعمال الرائدة فعلاً حول الفن القديم الذي عالج الطرق التي تم فيها استعراض المكان، والزمن داخل المكان، بالمخزون المرئي لحضارات الشرق الأدنى القديم وحوض المتوسط الثلاث/ مصر، بلاد ما بين النهرين، وجزيرة كريت. وقد أوضحت بأسلوب ناجح أن المرء يحتاج لفهم هذا الفن لما هو أكثر من مقاربة شكلية جمالية، ومن الأساسي أيضاً وضع هذا الفن في سياق ظواهر ثقافية أخرى عن الحضارات التي درستها - وجهة نظر تردد صدى ما فعله زوجها، وما يشير إليه كتاب "*المغامرة الفكرية*".

ومثل (الثنائي فرانكفورت)، ترك (ثوركيلد جاكوبسن) بضع إشارات عابرة مقتضبة جداً على مشروع "*المغامرة الفكرية*". وأشار في واحدة منها[1] إلى أن عمله في المشروع، إضافة إلى تركيزه على الدين كأساس لفهم حضارة بلاد ما بين النهرين، أسس قالباً لمقالاته اللاحقة حول الزخارف والنصوص الفردية في ديانة بلاد ما بين النهرين وتاريخها (تم جمعها جزئياً في جاكوبسن 1970)، ووضع أساساً لإعادة التفكير في التركيبة الكاملة لديانة ما بين النهرين تحديداً (جاكوبسين 1976).

وكذلك بالنسبة إلى (جون ويلسون)، فقد اعترف أيضاً بتأثيرات "*المغامرة الفكرية*" على عمله (1972: 136)، وتجلّت إحدى مظاهرها في كتابه عن التاريخ والمصري وتركيبته الواسعة النطاق، حيث أن التاريخ السياسي مؤرّخ لكنه مشكّل حول دراسة

[1] جاكوبسن 1995: 2715، انظر أيضاً جاكوبسن وويلسون 1949: 239، 245.

الثقافة المصرية ووجهات نظرها في تطوّرها التاريخي. وقد كان أول نشر للكتاب عام (1951)، وأُعيد نشره غالباً بغلاف فنيّ عام (1956)، وبقي بمثابة عمل شعبي عدة سنوات، واستُخدِمَ ككتاب تعليمي غالباً.

ثالثاً: الأصل: الكتاب بشكل عام

آ: البنية

باختصار شديد، كان كتاب "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*" من إنتاج معهد الدراسات الشرقية في جامعة شيكاغو يعكس أهداف مؤسسها (جيمس هنري بريستد) ووجهات نظر المؤلفين، وبيئة المعهد ونشاطاته في ثلاثينيات القرن العشرين وسنوات الحرب العالمية الثانية بشكل خاص. وربما يقول المرء إن الكتاب جسّد هدف المعهد في استعادة حضارات الشرق القديم كلاعبين تاريخيين مستحقين بحد ذاتهم، وليس ببساطة كخادمات للإنجيل أو للمجالات الكلاسيكية ووارثيها الغربيين.

إذن كيف تم بناء الكتاب نحو هذا الهدف؟ على المستوى الأول، الذي يظهر في قائمة المحتويات، كان البناء واضحاً. كان الفصل التمهيدي والختامي من تأليف (الثنائي فرانكفورت) بمثابة ما يوضع على غلاف الكتاب لتوضيح المحتوى، إذ فسّرا هدف الكتاب في تفحّص "الفكر التأملي" في ثقافات الشرق الأدنى القديم. وفي مواجهة الانطباعات الأولية التي نقلتها المصادر القديمة والرأي العام الثابت أو الدائم، يجادل (الثنائي فرانكفورت) بأن الشرق الأدنى القديم (ما قبل الهلنستي) قام بالتأكيد بتطوير "فكر تأملي"، وكان أساساً يمتلك السمات ذاتها السائدة في المنطقة كلها باستثناء العبرانيين/ اسرائيل الإنجيلية. ويجب تمييز نمط الفكر هذا عن الفكر الحديث العلمي المتأصل في التقاليد الغربية. إن سماته المميزة مغلّفة

باللوحة الاسمية التي ألصقها عليه (الثنائي فرانفورت) وهي "الفكر *المؤسطر*". لقد أوضحا في الفصل التمهيدي الذي كان بعنوان ("الأسطورة والحقيقة") ما يعنيه هذا، واستشهدا بأمثلة مقتضبة من الشرق الأدنى القديم (وخاصة مصر وبلاد ما بين النهرين) مع بعض الإشارات إلى ثقافات بدائية حديثة (تأتي لاحقاً في هذا الفصل). وفي فصلهما الختامي بعنوان ("تحرير الفكر من الأسطورة")، أضاف (الثنائي فرانكفورت) ملخص مقارنة مقتضباً عن الطريقة التي تم بها التعبير عن "الفكر *المؤسطر*" في مصر وبلاد ما بين النهرين، ثم فرّق هذا الفكر عن المنظور الفكري لثقافتين قريبتين قديمتين هما: اسرائيل الإنجيلية واليونان. سنعود إلى ما ورد في هذه الفصول، لكننا نشير حالياً إلى أن (الثنائي فرانكفورت) كان ينوي بوضوح أن يجعل الشرق الأدنى القديم (ما قبل الهلنستي) مرحلة هامة في تاريخ الإنسانية الفكري - وبشكل خاص مرحلة سيكون للتراث الغربي لاحقاً رد فعل ضدّها باعتبارها بُنيت على نوعين من التقاليد القديمة التي فعلت الشيء نفسه، اسرائيل التوراتية واليونان الكلاسيكية.

يتضمن باقي الكتاب ثلاثة أقسام تم ذكرها مُسبقاً حول حضارات الشرق الأدنى القديم الرئيسة وهي حضارة مصر وبلاد ما بين النهرين، والعبرانيين أو اسرائيل التوراتية. واتُخِذَ ذلك لتمثيل الشرق الأدنى القديم ككل على الرغم من عدم نقاش سبب هذا التمثيل بوضوح. ولكل منها عوامل مختلفة: كميّة كبيرة ومنوعة من مصادر العناصر المناسبة لدراسة "الفكر التأملي"، حجم هذه الحضارات وامتدادها وديمومتها وتأثيرها على الدين، وبشكل خاص العبرانيين وأهمية إرثهم على التاريخ اللاحق حيث أن هذا ينطبق على الغرب أساساً. بالتأكيد، عندما تم تقديم المحاضرات ونشر الكتاب (1945-1946)، كانت هذه الحضارات الثلاث قد أصبحت

بالنسبة للجمهور الحديث الأكثر شهرة وشعبية من بين حضارات الشرق الأدنى القديم بسبب عمليات التنقيب الأثرية، وبسبب صورها في الإنجيل.

وبينما ظهرت الأقسام الخاصة بالحضارات الثلاث واعدة بصور حضارية متقاربة، لم يكن هذا ما حدث في الواقع. وباستثناء بعض المصادفات، كان هناك افتقاد لدراسة التاريخ السياسي والتنظيم الاجتماعي والاقتصاد، وحتى الطقوس الدينية. وتماشياً مع اهتمام (الثنائي فرانكفورت) بـ "الفكر التأملي"، كان التركيز منصباً على أفكار تتعلق بالواقع (وجهات نظر السكان الأصليين). وعلى وجه الخصوص، كما هو مبين في الفصل التمهيدي (IAAM, 26)، بحثت الأقسام في فصولها الأولى عن أفكار عن الإله –لدى المصريين وبلاد ما بين النهرين أكثر من العبرانيين – وعن بداية الكون والنظام، ونقاش وضعوا من خلاله أساس الفصول اللاحقة التي عالجت طبيعة سياسات الإنسان وقيمة حياة الإنسان وهدفه.

وبوضوح كانت الغاية من كل قسم من هذه الأقسام تقديم رؤية متكاملة عن وجهات نظر كل من هذه الحضارات. ومع استثناء جزئي لـ (إيروين)، لم يستعرض المؤلفون إلا نادراً وبشكل مقتضب الفروقات بين الحضارات الثلاث، وركّز كل منهم على حضارته الخاصة وتمثيلها للمواضيع التي تمت الإشارة إليها[1]. ويظهر أن المقارنة كانت شيئاً مُعدّاً أساساً للفصلين التمهيدي والختامي للثنائي (فرانكفورت) (يأتي لاحقاً في هذا الفصل). لكن حتى في معالجة كل حضارة، لم تتم الإشارة إلى الفروق الداخلية في كثير من الأحيان[2].

---

[1] عن بلاد ما بين النهرين في (ويلسون: IAAM, 31, 50, 95, 98, 119). وعن العبرانيين في (ويلسون: 50، 52، 55، 59، 67، 119). وعن المصريين في (جاكوبسن: 125-27).

[2] وبالتالي لم يهتم (جاكوبسن) فعلاً في قسمه عن بلاد ما بين النهرين بالفروقات الداخلية وإمكانية التغير التاريخي أو الاختلاف الاجتماعي. لكن (ويلسون) فعل أكثر منه، مع إشارات

هناك أيضاً توجّه جغرافي/ بيئي معين في العمل: وبشكل خاص سعى (ويلسون) بما يتعلّق بمصر، و(جاكوبسن) بما يتعلق ببلاد ما بين النهرين لتأسيس شكل وجهة نظرهما الحضارية ومحتواها في الإطار الجغرافي والبيئي الخاص بمناطق معينة، واقتربا في نقاط معيّنة من ذلك لكنهما وقفا على مسافة قصيرة منها. ومن الأمثلة على ذلك دور نهر النيل ووواديه في مفهوم المصريين وغير المصريين عن الموت وما بعد الموت (IAAM, 35-39)، والطريقة التي ظهرت فيها وجهات نظر سكان بلاد ما بين النهرين في أقصى الجزء الجنوبي، على رأس الخليج العربي، في الجزء الافتتاحي من أسطورة الخلق البابلية (الإينوما إيليتش) بشكل خاص (IAAM, 170-72). وتطرّق (إيروين) أيضاً في قسمه عن العبرانيين لتأثير الجغرافيا، لكن على الأقل بمثال هام جداً (بما يخص الطبيعية البشرية وعلاقتها بالإله) يتحرى عن مقدار تأثر أفكار من هذا النوع بالأساس الجغرافي لاسرائيل القديمة (IAAM, 243, 335-37). وامتدّ هذا الاهتمام بتأثير الجغرافيا إلى (الثنائي فرانفورت)، وخاصة في الفصل الختامي، حيث عرضا بشكل مقتضب وجهة نظرهما عن الأساسات المختلفة في مصر وبلاد ما بين النهرين واسرائيل القديمة (IAAM, 371-73)[1].

إن المصادر التي تم استخدامها في الأقسام الثلاثة لم تكتب أساساً لعلم الآثار أو التاريخ الفني[2]. ومن المصادر المكتوبة التي تم

بين حين وآخر عن الفترات المختلفة في التاريخ المصري (خاصة في الفصل الرابع). وأخيراً، لفت (إيروين) الانتباه للتواريخ ومواقع النصوص الإنجيلية، وبالتالي لتطوير مفاهيم خاصة كالمواثيق (328-30). لكن ربما، بشكل جزئي وبسبب صعوبة وضع تاريخ للنصوص الإنجيلية، لم يتوصل إلى صورة منظمة واضحة عن تاريخ الأفكار في اسرائيل التوراتية.

[1] حول القلق من التأثير الجغرافي في كتابات (فرانكفورت) راجع (فان لون 1995: 3-4، 38، 49-51).

[2] هناك القليل من أبحاث علم الآثار لدى (ويليسون): IAAM, 93-95.

التشديد عليها تلك المصادر التي أطلق عليها (ليو أوبنهايم) "بخار التقاليد" (1977: 13): الأساطير، الصلوات، الترانيم، قراءة الطالع، والنصوص الدراسية الأخرى، طقوس شعبية معينة، والنقوش الملكية. أما النصوص المرتبطة بالأعمال الاعتيادية كالقوائم الإدارية والعقود القانونية والرسائل وما شابه ذلك، والتي اتسع جمهورها إلى قسم كبير من الناس من غير النخبة، فلم يتم استخدامها بشكل عام. وكانت الخيارات محدودة أكثر مع العبرانيين: إنجيل العبرانيين/ العهد القديم فقط، دون الاهتمام بالأدلة المكتوبة وغير المكتوبة التي نتجت عن الحفريات الأثرية. وبالتالي كان قسم (إيروين) عن اسرائيل الإنجيلية بدلاً من أن يكون عن اسرائيل القديمة التي على المرء أن يضيف هذه الأدلة الأثرية من أجلها.

ما الذي يوضحه هذه الاختيار للمصادر؟ لم يُذكر أي سبب صريح، لكن يُحتمل أنه ينطوي على جملة أمور، ليس الافتراض غير الشائع بأن "الفكر التأملي" لا يظهر بسهولة أو بكثافة في النصوص اليومية أو في الفن والثقافة المادية، ولم يكن التركيز على السكان غير النخبويين في الحضارات مسألة مهمة أيضاً في أية حالة من الحالات[1]. ومن الجدير بالذكر أنه حتى بالنسبة إلى "بخار التقاليد" والنصوص الإنجيلية المستخدمة، هناك نقاش بسيط عن مؤلفيها وجمهورها النخبوي، وبالتزامن مع ذلك، نقاش بسيط أو عدم وجود نقاش أبداً حول كيفية تمثيلها لوجهات نظر مجتمعاتها النخبوية منها وغير النخبوية على حد سواء.

---

[1] راجع (جاكوبسكن 1976: 3-4)، مبيناً أنه سوف يؤسس دراسته حول ديانة بلاد ما بين النهرين بأعلى وأفضل رؤية يمكنه أن يجمعها من مصادرها – أي المصادر المكتوبة بالدرجة الأولى.

ب: Mythopoeia – صناعة الأسطورة، أو الأسطرة.

وجهة نظر (الثنائي فرانفكورت):

وصف (الثنائي فرانكفورت) "الفكر التأملي" لثقافات الشرق الأدنى القديم غير الإنجيلية (ما قبل الهلنستية) بأنه "***مؤسطر***". وأصبح هذا المصطلح تدريجياً الأكثر شهرة في الكتاب، وبالتالي لا يزال يستحق بعض المناقشة بناءً على ما طرحناه أعلاه على الرغم من ردّ الفعل المفعم بالحيوية في أعقاب ظهور الكتاب مباشرة. ما الذي كان يعنيه (الثنائي فرانكفورت) بمصطلح "***المؤسطر***"؟ ما الأفكار التي كانت كامنة خلف استخدامها له، ومن أين أتى المصطلح؟ كيف يتم استخدام هذا المفهوم، إن استخدمه المؤلفون الآخرون بأية حال من الأحوال في كتابنا؟

ربما كان مصطلح "الأسطرة – Mythopoeia"، والصفة المشتقّة منه "المؤسطر - Mythopoeic"، من صياغة (الثنائي فرانكفورت) في كتاب "***المغامرة الفكرية***" – بدا وكأنهما استخدما الصفة فقط – لكن للمصطلح خلفية (يتم مناقشتها لاحقاً) بحسب اعترافهما شخصياً، جزئياً على الأقل. وبالنسبة (للثنائي فرانكفورت)، يصف مصطلح "المؤسطر" تصوّر واقع ينظر فيه البشر إلى الظواهر المحيطة بهم بطريقة شخصية. هذا يعني أنهم عالجوا ما نصفه نحن في النموذج العلمي الحديث بظواهر حركية أو غير حركية، بأنها تفيض بالحياة والشخصية بكلتا الحالتين. وبالتالي فقد استجاب البشر للظواهر المحيطة بهم بتأسيس علاقة معها، وهي علاقة ليست علمية كتلك التي تفصل المراقب الذي يراقب الظواهر بشكل حيادي أو تجريدي، كمواضيع أو عناصر – وهذا ما أطلق عليه (الثنائي فرانكفورت) اسم علاقة "i-it – أنا والشيء". وكانت هناك علاقة أخرى بين الأشخاص: وخاصة علاقة متماسكة بصفات عاطفية أو مؤثرة بقوة - أي علاقة "I-thou – أنا- أنت" (IAAM, 4-6K –

راجع فصل روشبيرغ في هذا الكتاب). وبالتالي عندما يحدث شيء، فهو يحدث بإرادة – تدخل إرادة الظاهرة المتجسّدة في الموضوع. إنه ليس سبباً بالمعنى العلمي للأداء الشخصي من خلال عنصر يعمل بحسب قوانين كونية يمكن اكتشافها. وبينما لم يستبعد (الثنائي فرانكفورت) مطلقاً وجود رقابة أكثر انفصالاً (IAAM. 6.11)، فقد سيطرت "الأسطرة" من وجهة نظرهما على منظور الشرق الأدنى القديم كما اتضح من خلال مصر وبلاد ما بين النهرين. لقد كانت السماء مثلاً ظواهر للتحليل والشرح العقلاني من خلال محتوياتها الطبيعية بشكل أقل من الشخصية التي تتنفس وتعيش، والتي على المرء أن ينتمي إليها أولاً وقبل كل شيء.

وبرأي (الثنائي فرانكفورت)، لقد خدمت علاقة "I-Thou – أنا وأنت" الشرق الأدنى القديم كقناة أساسية للدمج بين البشر والعالمين الأرضي والسماوي المحيطين بهم. ويمكن لهذا العالم المحيط أن يُسمّى "طبيعة"، لكن يظهر هذا المصطلح في فصل (الثنائي فرانكفورت) الختامي بشكل أكثر وضوحاً من ظهوره في الفصل التمهيدي[1]، وقبل كل شيء، لا بدّ من القول إن "الطبيعة" ليست تعريفاً واضحاً تماماً: هل هي أرضية أم كونية – هل هي كل شيء، ومن ضمنها الآلهة؟ وإن كانت العلاقة "I-Thou – أنا وأنت" تهدف إلى جمع الطبيعة والبشر معاً بحيث تصبح إحداهما متضمنة بالأخرى في النهاية، وأنه لا وجود لما هو جامد، وليس هناك سوى الأشياء الحية التي ترتبط إحداها بالأخرى ككائنات حيّة (IAAM, 5-6)، أليس العامل الأساسي هو أن كل هذه الأشياء يتم وصفها بعلاقة "I-Thou – أنا وأنت" تعني بطريقة ما أن "I – أنا" و"Thou – أنت" لا تزال متمايزة؟ وبالتالي سواء أكان بقصد أو من دون

---

[1] (IAAM, 363-67). تذكرنا بعنوان كتاب آخر لـ (هنري فرانكفورت 1948): دراسة ديانة الشرق الأدنى القديم كدمج للمجتمع والطبيعة (أنا من وضعت السطر للإيضاح).

قصد. فقد تركنا (الثنائي فرانكفورت) بحالة توتر مستمر بين الفرد والشركة في المنظور العلائقي للواقع، الذي أعطياه لحضارات الشرق القديم "المؤسطرة".

ثمة عدة ملاحظات أخرى مهمة حول (الثنائي فرانكفورت). بما أن علاقة "الأسطرة" هي علاقة بين أشخاص، والعلاقات الشخصية متعددة الجوانب عادة، فيمكن للعلاقة "I-Thou – أنا وأنت" "المؤسطرة" أن تظهر في وقت واحد في عدّة وجهات نظر وعدة مستويات تبدو متعارضة ومتنافية بالنسبة للمنظور العقلاني العلمي. وبعبارة أخرى، تهدف "الأسطرة" للتعبير عن علاقة متشابكة ملوّنة إشكالية – تشبه بطريقة ما اللوحات التكعيبية التي تصوّر ثلاثة أبعاد أو أكثر على مستوى مسطح أو اثنين – وكجزء من هذا، تقترح هويّة للرمز تتعلّق بما يرمز إليه. وبالتالي فإن ظاهرة طبيعية كالمطر في السماء، وآلهة المطر هي شيء واحد، إن المطر ليس الظاهرة "الحقيقية" التي تمثّل رمز الإله الموجود في الخلف. وبشكل مشابه، الصورة الملموسة للآلهة، كالتمثال مثلاً، ليست (جزءاً) من الإله، وليست إشارة منفصلة اعتباطية له. وفي السياق ذاته، ليس هناك من فرق جوهري بين ظهور الظاهرة وحقيقتها: تنقل الأحلام مثلاً النوع ذاته من تأكيد الواقع مثل تجارب في حالة الصحو التي قد تكون لشخص ما (IAAM, 11-12). وكذلك بالنسبة إلى المكان والزمن، تظهر الآن نماذج معروفة لتظاهرات متعددة: ربما تكون ظاهرة خاصة كالإله مثلاً في أماكن متعددة في الوقت نفسه، وخاصة من خلال صوره أو صورها، وربما يكون المعبد على الأرض معبد الإله في السماء، وربما يكون حتى كالمعبد الذي أسسته الآلهة في خلق النظام الكوني. بينما يحاول المنظور العلمي إيجاد فكرة تجريدية بسيطة هنا - مفهوم المعبد وراء كل نماذجها المختلفة – يسعى العقل "المؤسطر" إلى إتمام ظهورات ملموسة ومتفاعلة مع

من يرتبط بها. ويقول (الثنائي فرانكفورت): ينعكس هذا كله في النهاية في أسطورة توجد فيها المواجهة الشخصية والعاطفية لل "I – أنا" مع "Thou – أنت" بإطار سردي مستخدمة مجموعة من الصور لوصف "thou – أنت" وجوانبها المتعددة، وتأثيرها على الإنسان وعالم الطبيعة. وتكون الأسطورة بدورها مصحوبة تدريجياً بطقوس، وهي تعني بالنسبة (للثنائي فرانكفورت) جعل الأسطورة "درامية، أو رواية تصلح للتمثيل"[1].

ومع تأسيس (الثنائي فرانكفورت) لمفهومهما عن وجهة النظر "المؤسطرة"، حاولا توضيحها في سياق تاريخي، وقاما بذلك في فصلهما الختامي بطريقتين: الأولى، داخلياً، بملاحظتهما وجهات نظر مختلفة عنها في مصر وبلاد ما بين النهرين، ثم خارجياً، بمقارنة مصر وبلاد ما بين النهرين معاً مع وجهات نظر عالمية حول ثقافتين معرفيتين قديمتين هما اسرائيل الإنجيلية، واليونان الكلاسيكية (خاصة قبل سقراط). ويقول (الثنائي فرانكفورت): داخلياً، على الرغم من مشاركة مصر وبلاد ما بين النهرين في التوجّه "المؤسطر" نحو الواقع، فهما تختلفان بوضوح في مفهومهما حول الطبيعة والكون وموقع الإنسان فيه. يتم توصيف الطبيعة في مصر بالثبات والانتظام، ويكون التغيير متواضعاً وسريع الزوال، ويستطيع الإنسان أن يعيش بإحساس يمكن التنبؤ به من الرفاهية والتناغم مع الكون – تم التعبير عن هذا كله بالطرق النموذجية التي تخيّل بها المصريون آلهتهم، وشكّلوا أساطيرهم، وبخاصة فكرة الموت والشكل الإيجابي لما بعد الحياة. وبالمقابل، في بلاد ما بين النهرين - هنا أيضاً، تكشف الأساطير والنصوص الأخرى عما هو على المحكّ – لا يمكن التنبؤ

[1] لاحقاً، رجع (هنري فرانكفورت) عما يظهر في "المغامرة الفكرية" على أنه شراكة قريبة جداً بين الأسطورة والدراما الطقسية، حيث يرفض نوع الشراكة التي صنعها أولئك الباحثون "الذين أعلنوا أن الأسطورة مجرّد مرافقة منطوقة للطقوس".

بالطبيعة إلا بصعوبة، أو لا يمكن أبداً، وتستطيع الآلهة في أي وقت أن تعيث فساداً أو أن تضفي رحمتها على الأرض- كان العنف الكبير بين الآلهة نفسها بالتأكيد أصل النظام الكوني، ولا يحمل الموت وعداً بنجاة شخصية أو إيجابية في الحياة بعد الموت. ويحذر (الثنائي فرانكفورت) من أن فروقاً كهذه لا يجب الاستخفاف بها. ومع ذلك فقد قدّما اهتماماً أكبر لما هو شائع في مصر وبلاد ما بين النهرين، ولباقي العالم القديم كله تقريباً: الأساس الشائع للتجسيد "المؤسطر" للطبيعة والإله الذي يكون بدوره مبنيّاً على افتراضات "بأن الفرد جزء من مجتمع، والمجتمع متضمّن في الطبيعة، والطبيعة ليست سوى تظاهر للإله" (IAAM, 366 – 67).

يؤكد (الثنائي فرانكفورت) في التباين الخارجي لفصلهما الختامي أن هذا الأساس الشائع كان هو ما خرجت منه اسرائيل واليونان. وقد نجحتا بذلك لرفضهما التطابق "المؤسطر" بين الرمز والظاهرة المُشار إليها بالرمز، وخاصة بين الطبيعة والآلهة. وكذلك في التوراة، إله الاسرائيليين القدماء (يهوه) ليس محدداً بالطبيعة مثل آلهة مصر وبلاد ما بين النهرين، إنه فوق الطبيعة ومتمايز عنها ويستطيع أن يخلق ويسيطر، إنه يتجاوزها بالمطلق. وهكذا فإن عناصر الطبيعة مشتقّة من (يهوه) وتعتمد عليه، وهي بالتالي "عديمة القيمة أمام الله". ويُفهم كل شيء بالتأكيد "كصفات مطلقة لله وحده" (IAAM, 367). وباختصار، في مفهومهم عن (يهوه)، انتقل المؤلفون التوراتيون نحو التجريد. وتجاوز المؤلّفون (ما قبل السقراطيين) التوراة بخطوة واحدة، بتطويرهم وجهة نظر عن الطبيعة يستطيعون من خلالها الاستغناء عن الإله بالكامل، وصوغهم وجهات نظر علمية موضوعية عن الظواهر غير الموجودة كشخصيات في العلاقات (I-Thou – أنا أنت) مع الإنسان الموجود

أمامهم، بل كعناصر معرّضة لاختبار الانفصال من خلال مراقبات الإنسان – كعلاقة (I-It -أنا- شيء).

ومع ذلك، ربما أدرك (الثنائي فرانكفورت) مؤهلات في حالتي الإنجيليين والإغريق. وهكذا لم يصبح (يهوه) مفهوماً تجريدياً كاملاً، لأن المؤلفين الإنجيليين فهموا وبشكل تدريجي الإله كشخص، ك "thou – أنت"، يمكن أن تتكون معه علاقة شخصية حتى في الأوقات الصعبة[1]. ولم يكن الجانب الإغريقي نظاماً مغلقاً: أن تقرأ شذرات (ما قبل سقراطية) يعني أن تلاحظ تطوراً تدريجياً، رغم أنه ليس سهلاً، نحو ما نعرفه بأنه وجهة نظر علمية. لم تكن الآلهة تُلغى من أعمال الطبيعة والكون بسرعة، واحتاج الأمر إلى وقت حتى أثبت (هيراقليطس) ومن بعده (بارمينيدس) أن منطق الإنسان، وتفكيره وحده، يمكن أن يفهم الكون على أنه "كليّة مفهومة"، ومن ضمنها العناصر والقوانين التي تعمل من خلالها (IAAM, 381).

وفي النهاية، وبينما أدرك (الثنائي فرانكفورت) أن أنجيل العبرانيين و(ما قبل السقراطيين) انتقل فكرياً إلى ما وراء العوالم "المؤسطرة" للمصريين وبلاد ما بين النهرين في الشرق الأدنى، لم يرغبا بإيقاف العمل قطعياً للتقليل من أهمية ما مثّله مفهوم "الأسطرة". لقد كانت مرحلة هامة في تاريخ الإنسانية الفكري، ويمكن تعريفها كمرحلة إغريقية لاحقة، كشكل من الفكر التأملي – كجهود مشتركة شاملة لتبيان ما كان عليه الكون، وشرح كيفية عمله رغم كل الأهوال والشكوك التي يظهرها، وتزويد البشر بوسائل لدمج أنفسهم

---

[1] كمثال واحد عن عنف (يهوه) وسلوكه الذي يبدو أنه لا يمكن التنبؤ به نحو البشر، راجع سفر صموئيل الثاني 6: 2-9، سرد لدخول الملك داوود المنتظر إلى عاصمته الجديدة أورشليم، مصحوباً بتابوت العهد المقدس. تم وضع التابوت على عربة يجرّها مجموعة ثيران يقودها (عزّة). وعندما تعثّر الثور فجأة، وهدد ذلك بانقلاب العربة وسقوط التابوت، أمسك (عزة) التابوت بيده. لكن بسبب هذا التصرّف، ضربه (يهوه) على الفور وأرداه قتيلاً، أمام دهشة (داوود) وغضبه ورعبه بينما كان يراقب الحدث.

فيه. وكما صرّح (هنري فرانكفورت) في مقدمة كتابه "*ملائكة وآلهة*" (الكتاب الذي تم تأليفه على الأرجح في فترة "*المغامرة العقلية*" ذاتها): "وُلِدَ عملنا من قناعة بأن هياكل التفكير التي فهم إنسان (ما قبل الإغريق) عالمه من خلالها هي إنجازات غير مسبوقة مثل آثاره الملموسة" (1984b: ix).

خلفية "أسطرة" (فرانكفورت):

إذن، كيف رتّب (الثنائي فرانكفورت) وجهات نظرهما حول الشرق الأدنى (اللا-إنجيلي) و(اللا-هلنستي)، وكيف كانت علاقتهما مع العوالم الإنجيلية والهلنستية؟ لم يستعرضا خلفية هذا الموضوع إلا بشكل طفيف فقط من خلال إشارتهما في فصلهما لبعض الباحثين الآخرين. وتكذّب هذه الإشارة المتواضعة النَسَبَ الفكري الغني الذي اكتشفه آخرون[1]. أولاً، يعمل (الثنائي فرانكفورت) بوضوح على التمايز بين مجتمعات البشر "البدائية" والمجتمعات "الحديثة". وتظهر المجتمعات "الحديثة" وكأنها تعني المجتمعات الموجودة في التقاليد الغربية وتقاليد الإغريق والرومان في النهاية، والمتعلقة بالعلم والتكنولوجيا والتعقيدات السياسية والاجتماعية. وتعني "البدائية" المجتمعات التي تقع خارج هذه المقاييس سواء أكانت قديمة أو معاصرة (في الحالة الثانية محافظة على السمات القديمة). يرجع هذا التفريق عدة قرون في التاريخ الأوروبي، وقد تم تحفيزه **أولاً** بالاستكشافات الأوروبية للثقافات غير الأوروبية، والتي بدأت في أواخر القرن الخامس عشر، **ثم جزئياً**، من خلال الاستجابة لهذا التطور في الحركة الرومانسية الأوربية في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، وبشكل أكاديمي أكثر، مع بدايات المجالات العلمية الخاصة بالعلوم الاجتماعية وزيادة الأبحاث في الحقل

---

[1] **من أجل معلومات عامة، انظر (إيفان بريتشارد 1965)، (بالس 2006).**

الإثنولوجي في القرن التاسع عشر. ومن بين الأسماء الهامة، ربما نذكر هنا اسم (يوهان غوتفريد هيردر) في أواخر القرن الثامن عشر، الذي كتب عن نهج الطبيعة "الوحشي" (1789)، و(أوغست كومت) الذي صنّف الشهوة الجنسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر بأنها الطور الأقدم في بداية درجاته الثلاث الشهيرة المتعلقة بتطوّر الإنسان الفكري والاجتماعي (1830-42). وكان الحاسم بشكل مميز هنا هو الأنثروبولوجي البريطاني (إدوارد تايلور) الذي أصبح كتابه "*الثقافة البدائية*" الصادر عام (1871) توصيفاً أساسياً للمجتمعات البدائية وثقافاتها[1]. ثم لحق به (جميس جورج فريزر) وخاصة في كتابه الكبير "*الغصن الذهبي*" (كان أول نشر له عام 1890)[2]، وهناك آخرون من أمثال (إيميل دوركهيم 1912)، و(لوسيان ليفي بروهل)[3]. لم يذكر (الثنائي فرانكفورت) هؤلاء الباحثين، باستثناء كتاب (ليفي بروهل) الأول. كما اقتبسا أيضاً، ودون إشارة إلى المرجع، عن أستاذ المدرسة الإنكليزي الرياضي الأنثروبولوجي (ألفريد. أرنست كروالي)، في كتابه الذي يبحث موضوع الزواج (IAAM, 5 ,1902)[4].

إن السمة المميزة الأساسية للبشر البدائيين في هذه المراجعة هي طريقتهم في فهم العالم. وذكر (هيردر) أنه "بالنسبة للمتوحشين في شمال أمريكا مثلاً، فإن كل شيء يضج بالحياة: لكل شيء عبقريته وروحه". وصرّح (كومت) بشيء مشابه يتعلق بمراحله عن الشهوة

[1] تم استخدامها هنا من الإصدار الأخير (1958).
[2] لإلقاء نظرة سريعة على قائمة الإصدارات والمجلدات، راجع الويكيبيديا "الغصن الذهبي".
[3] بداية مع مجلّده عام 1910. استشهد (الثنائي فرانكفورت) بـ (IAAM, 27) الترجمة الإنكليزية (1926)، واستخدمت الترجمة ذاتها في إصدار لاحق (1966). قام (ليفي بروهل) لاحقاً بتغيير رأيه حول تميّز "العقل البدائي" أمام العقل الغربي الحديث، لكن لم يكن لهذا تأثير واضح يخص ما أخذه (الثنائي فرانكفورت) عنه.
[4] أنا مدين بهذه المعلومات لـ (فرانشيسكا روشبيرغ).

الجنسية. وأطلق (تايلور) على هذا الفهم اسم "مبدأ حيوية المادة"، وأطلق عليها (فريزر) اسم الشخصيات السماوية – الآلهة، وأسماها (ليفي بروهل) التفكير "ما قبل المنطقي" المرتبط بـ "الصوفية"، وكان هناك وسيبقى خلق لصفات أو شخصيات أخرى. إن هذه المصطلحات لا تنقل مفاهيم متماثلة، ناهيك عن صيغ متماثلة[1]. ومع ذلك، يظهر أن باحثينا قد وافقوا على أن مفهوم البدائيين عن العالم يحتوي عنصراً عاماً، وحتى أساساً عاماً. وهو أن البدائيين قد فهموا أن جميع الظواهر لديها نوع من السمات العاطفية المؤثرة المرافقة لها، مع أنها لا تتوافق معها عادة. وبالتالي يتطلّب إدراك الظاهرة شخصاً مُدركاً ليدخل في اتصال معها بطريقة شخصية، أو الأفضل، ليدخل في علاقة مع هذه السمة المؤثرة في الآخر. لم يفرّق البدائيون في هذه العملية بين ظهورات/ رموز وبين الواقع – كان كلاهما ظاهرة "حقيقية" قادرة على تحفيز استجابة عاطفية لدى البشر الذين يختبرونها (ليفي بروهيل 1966: 32-47).

وبوضوح، هذا التقليد العالمي يكمن بعدة طرق خلف ما عرضه (الثنائي فرانكفورت) في كتاب *"المغامرة العقلية"*. لكنهما حاولا أيضاً أن يبقيا على مسافة معينة من أجزاء منها. وقد جادلا بأن "التفكير ما قبل المنطقي" (يحتمل أنهما يشيران إلى فكرة "ليفي بروهل" دون أن يذكرا اسمه) هو توصيف غير ملائم للبدائيين، وبالتالي لتفكير الشرق الأدنى (ما قبل الإغريقي)، بما أنه لم يؤكد على ما هو الأساسي بالنسبة لهم: العلاقات العاطفية المؤثرة شملت: "العلماء الذين أثبتوا أن الإنسان البدائي لديه مزاج 'سابق للمنطق'

---

[1] كمثال، فهم (تايلور) "animism – مذهب حيوية المادة" كشكل بدائي لمنطق قام على مقدمات منطقية زائفة ومعرفة غير كافية عن مسببات التغيير في الظواهر، لكن مع مبادئ تفكير مشابهة لتلك الموجودة لدى أي إنسان، سواء أكان بدائياً أم معاصراً.

يشيرون على الأرجح إلى الممارسات السحرية أو الدينية، وبالتالي نسوا أنهم طبّقوا الفئات (الكانطية)، ليس على المنطق الصرف، بل على التصرفات العاطفية جداً" (IAAM, 11). ومع ذلك، وكما ذكرنا سابقاً، أدرك (ليفي بروهل) والآخرون أنه في فهم الواقع، لا بدّ أن تؤخذ العلاقات العاطفية المؤثرة في الحسبان[1]. وبالتأكيد، اقتباس (الثنائي فرانكفورت) عن (كراولي) جعل هذه الملاحظة أقوى[2]. ومن جهة أخرى، لم يتجنّب (الثنائي فرانكفوت) تسمية "منطق" للطرق التي نظر بها القدماء إلى العالم. لقد عرّفا الحالة على الشكل التالي: "عبّر القدماء عن 'تفكيرهم العاطفي' (كما قد نسميه نحن) بمصطلحات السبب والنتيجة، ووصفوا الظواهر بمصطلحات المكان والزمن والعدد. إن نمط تفكيرهم أقل غرابة مما يُعتقد غالباً عن تفكيرنا. إنهم يستطيعون التفكير بشكل منطقي، لكنهم لم يهتموا غالباً بالقيام بذلك. لأن الانفصال الذي ينطوي على موقف فكري بحت، من الصعب أن ينسجم مع أقصى تجاربهم عن الواقع أهمية" (IAAM, 11).

إذن يبدو لنا أن العلاقة بين (الثنائي فرانكفورت) وأسلافهما ليست متعارضة بوضوح كما يحاولان أن يجعلاها. كلاهما يرى البدائي والعالم القديم (ما قبل الإغريق) الذي نظر إلى الواقع غالباً بطريقة منطقية غير منفصلة ولا إغريقية - طريقة تشترط تجسيداً معيناً للواقع كله أو إضفاء طابع حيوي عليه، والعلاقة معه بطريقة مؤثرة. ربما يكون (الثنائي فرانكفورت) بالتناقض مع (ليفي بروهل) والآخرين – مع استثناء محتمل لاقتباس (كراولي) المقتضب – قد

[1] (ليفي بروهل 1966: 23-25) أطلق على هذا الإدراك للظواهر صفة "روحاني أو صوفي" ويفسرها بأنها تفاعل "عاطفي"، ولا يستخدم مصطلح "شخصي" بشكل واضح.
[2] لدى الإنسان البدائي نمط واحد من التفكير فقط، ونمط واحد للتعبير، وجزء واحد من الخطاب – الشخصي". (كراولي، كما تمت الإشارة إليه في IAAM, 5).

أصرّ على الجانب المؤثر الشخصي العلائقي، علاقة "I-Thou – أنا أنت" بكثافة أكبر كصفة رئيسة لهذا العالم البدائي و(ما قبل إغريقي) (IAAM, 4). بالتأكيد، إطلاقهما اسم "I-Thou – أنا أنت" التي قاما بتفسيرها على أنها مزيج فريد من التشابك الفكري العاطفي مع الآخر، لا يبدو موجوداً تماماً بهذه اللغة وهذه الصيغة لدى الباحثين الذين تحدثنا عنهم.

لقد حدث فعلاً، مع كاتبين آخرين معاصرين (للثنائي فرانكفورت)، وبدا أنهما قدما موارد مباشرة لهما: (أرنست كاسيرير ومارتن بوبر). لقد ذكر (الثنائي فرانكفورت) اسم (كاسيرير)، مع أنه يجب العودة إلى تلك الإشارة في سيرتهما الذاتية، وأعني في المجلد الثاني بعنوان "*التفكير بالأسطورة*" وهو مجلّد من عمل ضخم بعنوان "*فلسفة الأشكال الرمزية*"[1]. لقد تم نشر كتاب (بوبر) بعنوان "Ich und Du – أنا وأنت"[2] في الفترة نفسها، لكن لم يُشر (الثنائي فرانكفورت) إلى ذلك. ربما يبدو هذا غريباً لأن كتاب "Ich und Du – أنا وأنت" في ترجمته الإنكليزية بعنوان "I and Thou -أنا وأنت" أصبح معروفاً جداً في فترة ما بين الحربين، وقد عرف (الثنائي فرانكفورت) به من خلال اطلاعهما الواسع. والأكثر من ذلك، وبينما استخدم (كاسيرير وبوبر) الثنائية "I and Thou -أنا وأنت" لتوصيف المنظور غير العلمي للظواهر كما فعل (الثنائي فرانكفورت)، يبدو أن (بوبر) كان أكثر صراحة في إظهار تباين هذه الثنائية عن ثنائية "I-It

---

[1] المجلدات الثلاثة مع مجلد الفهرس، تم نشرهما في برلين: (كاسيرير 1925). والمجلد الرابع، الذي لم يكن قد انتهى عند موت (كاسيرير) عام 1945، تم جمعه بعد إضافة الملاحظات والخطوط العريضة التي تركها (كاسيرير) وتم نشره عام (1994) كجزء من إصدار جديد كامل. وقمت أنا بالاقتباس هنا من النسخة الإنكليزية، المجلد الثاني بعنوان "التفكير الأسطوري".

[2] (بوبر 1923). استخدمت هنا الترجمة الإنكليزية الثانية التي قام بها (والتر كوفمان) عام 1970.

– أنا والشيء"، والتي أشار إليها (الثنائي فرانكفورت) أيضاً (IAAM, 4-6, 364). وبالتالي فإن عدم وجود إشارة إلى كتاب (بوبر) في فصول كتاب "*المغامرة الفكرية*" لا بدّ أن يكون متعمداً.

من المستحيل في ظل غياب مؤشرات صريحة أن نعرف لماذا تعمّد (الثنائي فرانكفورت) عدم الإشارة إلى هذا الحد، لكن ربما يفهم المرء أن لهذا الأمر علاقة بالتوجهات المختلفة لكتاب كل من (كاسيرير وبوبر). كان الأول عبارة عن دراسة فلسفية منظمة مكثفة عن "الفكر الأسطوري" كمقاربة لواقع يتوسط بين "عالم استقبال الإحساس السلبي" للظواهر، وعالم يتعلّق ببحث علمي تجريدي منفصل (كاسيرير 1953: الفصل الثاني، 24). وبالنسبة (لكاسيرير)، "الفكر الأسطوري/ الوعي" – مصطلحه متطابقٌ مع مصطلح (الثنائي فرانكفورت) "الفكر المؤسطر" – هو مرحلة من وعي الإنسان لواقع سابق لأولى مراحل نشاط الإنسان، تعاملت فيها سلبية الإنسان وانعدام تفكيره مع ظواهر خارجية بالنسبة له. وبالنسبة للأسطوري، فهذه الظواهر الآن مطوقة برمز أو علامة. أصبح العنصر والرمز مندمجين لدرجة لا يمكن التمييز بينهما. ومع ذلك فإن وجود الاثنين تحديداً يفترض توتراً معيناً سيؤدي في النهاية إلى انفصال الرمز عن العنصر. ويناقش (كاسيرير) أنه بظهور هذا الانفصال، يظهر "I – ضمير الأنا" أيضاً ككيان منفصل تماماً ومختلف عن العنصر الذي كان محور اهتمامه المجتمع الأكبر الممثل بـ "Thou – أنت" رغم اشتراكه بعلاقة مؤثرة معه – وبالتالي فإن هناك شيئاً ما يفصلهما ويصلهما. إن الانفصال الكامل للرمز والعنصر، و"للضمير أنا" عن العنصر والمجتمع كذلك، إلى الحد الذي تستطيع فيه "الأنا" أن تراقب وتتحرى عن الطبيعة ونشاطات العنصر، يعلن وصول العلم. هذه المراحل المختلفة – وعمل (كاسيرير) هنا أيضاً عمل ديني، بين

الأسطوري والعلمي – شكّلت استمرارية كما يفهما (كاسيرير) (كاسيرير 1953: 23-26، 175-79). إن العلاقة "I-Thou – أنا وأنت" تبدو وكأنها تنطبق على كلتا مرحلتي "الوعي الأسطوري" والدين، مع أن (كاسيرير) ليس واضحاً تماماً هنا، لكن ليس على العلم بالتأكيد.

أدخلت دراسة (بوبر) بالتأكيد تحقيقات فلسفية في قضايا الذات والمعرفة والكينونة، لكنها تبدو في بعض الأحيان أشبه بنداء عاجل، وغالباً بلغة شعرية عالية وموحية وغامضة في كثير من الأحيان. والنداء العاجل هو لاستعادة "I-Thou – أنا وأنت" وتقديرها الودّي المتعاطف مع الآخر، ومع المجتمعات، وبخاصة مجتمعات الغرب التي وقعت ضحية الظلم اللا شخصي للروابط "-I It- أنا والشيء". لا يريد (بوبر) أن يحظر العلاقة "I-It"، فهو يدرك تماماً أن البشر يتفاعلون بكلتا العلاقتين "I-It و I-Thou"، اعتماداً على النشاط الذي يشتركون به. لكنه يعتقد أن موقع العلاقة "I- It" قد تضخّم بشكل كبير في المجتمع البشري (الغربي) وأصبح بحاجة إلى تعديل أمام العلاقة "I-Thou". ولئن كان توصيف (بوبر وكاسيرير) هذا صحيحاً، فربما انتقل (الثنائي فرانكفورت) نحو (كاسيرير) لأنه قدّمها بالسياق الأكثر تطوّراً، والرسمي فلسفياً لوضع "الفكر الأسطوري"/ الوعي، أو "الفكر المؤسطر" فيها، وكان أكثر وضوحاً من (الثنائي فرانكفورت) في إظهار التناقض أو التوتر في تصوير "I-Thou" بين العلاقة الفردانية وعلاقة الشراكة. ومع ذلك، يبدو (بوبر) مباشراً ودقيقاً في توصيف علاقات "I-It و I-Thou" أكثر مما أراد (الثنائي فرانكفورت) الإصرار عليها.

دعونا ننظر أكثر قليلاً في علاقة "كاسيرير- فرانكفورت". لقد استشهد (الثنائي فرانكفورت) بـ (كاسيرير) على وجه التحديد في توصيف المفهوم "المؤسطر" للزمن على أنه مجموعة من التجارب الشخصية الملموسة وليس ظواهر تجريدية كميّة (IAAM, 23).

وبدوره بدا توصيفهما لكيفية عمل العلاقة "I – Thou" من الناحية المعرفية وكأنه صدى للغة (كاسيرر)، مع أنهما لم يكونا واضحين حيال هذا: "المعرفة التي لدى 'I -الضمير أنا' عن 'Thou – أنت' ترفرف بين المحاكمة الفعّالة [= 'I -الضمير أنا' يحدد بنشاط هوية 'Thou – أنت' في أول اتصال] و'خضوعه السلبي للانطباع' [=يستقبل 'I -الضمير أنا' استجابة من 'Thou – أنت' الذي اتصل به 'I -الضمير أنا']، وبين العاطفي والفكري، بين من يُفصح والعاجز عن الإفصاح" (IAAM, 5). يبدو هذا وكأنه يجمع توصيف (كاسيرر) لمرحلة "استقبال الإحساس السلبي" الذي يسبق "الوعي الأسطوري"، وتوصيفه للوعي الأسطوري والدين حيث يظهر "I - الضمير أنا" ككيان بحد ذاته، لكنه متضمن في علاقة "thou – أنت" مع الآخرين. وكمثال أخير عن الصلة مع (كاسيرر)، ربما على المرء أن يشير إلى فصل (الثنائي فرانكفورت) الختامي حيث حاولا مقارنة المنظور "المؤسطر" مع ظهور النظرة "العلمية" (لما بعد سقراط) من خلال التركيز على الكلمة الإغريقية "arche". وبالطريقة التي ذكرا فيها هذه الكلمة، وبالنسبة (للأيونيين ما قبل السقراطيين)، تعني كلمة "arche" 'المنشأ' وهي ليست بمعنى 'بداية' [=كبداية قصة أسطورية عن المنشأ]، بل 'مبدأ داعم' أو 'السبب الأول' (IAAM, 376). إن مقارنة (كاسيرر) (1953: الفصل الثاني): "هذه العلاقة الثنائية ["بين منهج أسطوري ومنهج فلسفي حقيقي لمشكلة الأصول"] تم التعبير عنها بوضوح في مفهوم ابتدعته الفلسفة الإغريقية المبكرة لهذه المشكلة، مشكلة "arche". إنها تدلّ على منطقة بين الأسطورة والفلسفة – لكنها حدود مشتركة بين كلا المجالين اللذين تفصل بينهما، وتمثل نقطة اللامبالاة بين المفهوم الأسطوري للبداية والمفهوم الفلسفي 'للمبدأ'".

تنصب جهود (كاسيرر) هنا ليحدد بالضبط وجهة النظر الواقعية التي تعرضها الأسطورة، لكن أيضاً أين تقف وجهة النظر هذه بالنسبة إلى التسلسل الهرمي لوجهات النظر عن واقع يهمّه منه للدرجة القصوى موضوع العلم. وما يظهر للعيان في كلتا حالتي (كاسيرر والثنائي فرانكفورت) – ولدى المنظّرين الآخرين الذين عرفناهم من أمثال (تايلور وليفي بروهل) – هو توجّه تطوري معين، لكن هذا التوجّه، أياً كان الخلاف بصياغته، يتضمن نوعاً من المرونة. وبالنسبة (لكاسيرر والثنائي فرانكفورت)، وكما تم الافتراض تحديداً من الاقتباس الأخير عن (كاسيرر)، لم يتم تحديد الانتقال من الوعي الأسطوري/ "الأسطرة" إلى العلم في النهاية بشكل جدي بل تدريجي، كما أن الحدود بين المراحل ليست كتيمة بل نفوذة. وبالتأكيد، وكما ناقش (ليفي بروهل) بوضوح معين (1966: 340-47)، فإن استبدال مرحلة بمرحلة أخرى لم يكتمل أبداً: يبقى الأسطوري في العلمي طريقة لتصوّر الواقع أكثر مما يبقى كنجاة لا معنى لها، وبخاصة مع سماته العاطفية المؤثرة التي يمكن أن تشغل ما لا يمكن للعلم أن يشغله. ومع أن (الثنائي فرانكفورت) لم يتحدثا عن النجاة "المؤسطرة" بهذه الطريقة، سنرى أنهما ربما ألمحا إلى شيء يتعلّق بقيمة "الأسطرة" المستمرّة.

"الأسطرة" في كل مكان في *"المغامرة الفكرية"*:

إن المدى الذي وصل إليه (الثنائي فرانكفورت) في مناصرة "الفكر المؤسطر"، تناوله المؤلفون الثلاثة لكتاب *"المغامرة الفكرية"* بشكل مختلف رغم استخدامهم جمعياً له. ولم يستشهد (ويلسون) بهذه العبارة أبداً لكنه لم يشر إلى "الأساطير" أو "المثيولوجيا" عندما ناقش نصوصاً مصرية معينة ومواضيعها وبخاصة تلك التي تعالج الكون (IAAM 47, 50-55, 74, 77). والأكثر أهمية، هو أن سمات مختلفة "لأسطرة" (الثنائي فرانكفورت) تظهر لتضع أساساً لفهم

(ويلسون) عن الطرق التي نظر من خلالها المصريون القدماء إلى العالم. وبالتالي يشير (ويلسون) في معالجة مفهوم المصريين للشمس إلى أنه "لم يكن قرصاً شمسياً ببساطة. كان لديه شخصية كإله. ونعود هنا مرة أخرى إلى التفريق بين المبدأ العلمي للظاهرة على أنها 'it - شيء' والمفهوم القديم عن الظواهر كونها 'Thou – أنت' [الواردة في مقدمة (الثنائي فرانكفورت)]" (IAAM, 49). إن الهدف هنا، كما تشير إليها عبارة "نعود مرة أخرى"، كان أكثر عمومية في فقرة (ويلسون) المعروضة سابقاً، حيث أنه في وصفه "منظور الإنسان القديم الحيوي للطبيعة" – العبارة (الخاصة بتايلور) حول "الفكر المؤسطر" – يصرّح، ".... جاء الإنسان ليعالج الإنسان الفائق بمصطلحات التفاعل البشري. لم يكن العالم الظاهراتي بالنسبة له 'I – ضمير أنا' بل 'Thou – أنت'... ربما جسّد المصريون كل شيء – وقد فعلوا- تقريباً: الرأس، البطن، اللسان، الإدراك، التذوّق، الصدق، الشجرة، الجبل، البحر، المدينة، الظلمة، والموت" (IAAM, 40-41). وبشكل مشابه، وجد (ويلسون) في كافة تقاليد المصريين منظوراً متعدد الأشكال للواقع، يحمل بشكل واضح وجهات نظر متناقضة في آن معاً: "ربما تكون الشجرة شجرة أو الأنثى التي كانت إلهة الشجرة. ربما يتم توصيف الإله برجل أو صقر أو صقر برأس رجل.... وبالتالي كان هناك مادة مستمرّة عبر ظواهر الكون، سواء أكانت عضوية أو غير عضوية أو تجريدية. إنها ليست قضية تقابل بين كينونة سوداء أمام بيضاء، بل رؤية للكون على أنه طيف يمتزج فيه لون بآخر دون ترسيم للحدود، وبالتأكيد، ربما يصبح فيه اللون لوناً آخر في ظل ظروف تسمح بالتناوب.... كانت عناصر الكون من الطبيعة ذاتها بالنسبة للمصريين القدماء" (IAAM, 62-63). ويُظهر (ويلسون) لاحقاً أن بإمكان هذا المنظور أن يتسع إلى عوالم أخرى كظهور الإله في صور مثلاً، ومن بينها صور فرعون. ومع ذلك،

إذا ما تحدث (ويلسون) عن وجهات نظر (الثنائي فرانكفورت) المتعددة عن الواقع، فهذا رأيه الخاص في المسألة. لأنه فسّر هذه التعددية كانعكاس للجانب العاطفي العقلاني لوجهة النظر "المؤسطرة" التي أصرّ عليها (الثنائي فرانكفورت) أقل مما فسّرها انعكاساً لما يمكن أن يطلق عليه اسم "أنطولوجيا معيّنة – علم وجود معيّن" (على الرغم من أن ويلسون لم يستخدم هذا المصطلح): وجهة نظر معينة عن الكينونة والواقع. ويناقش (ويلسون) بأن علم الوجود هذا يصادف في طريقه قوة معينة في مفهوم المصريين عن الإله. "إن رشاقة المفاهيم المصرية والنزعة لتجميع العناصر المتباينة أدت بعلماء الآثار المصرية إلى الإيمان بأن المصريين كانوا موحّدين فعلاً، وإن الآلهة كلها كانت تندرج ضمن إله واحد.... لكننا نرغب ... أن نصرّ على أن القضية ليست قضية إله واحد، بل طبيعة واحدة لمراقبة الظواهر في الكون مع إمكانية واضحة للتغيير والاستبدال. ومع العلاقة بالآلهة وبالرجال، كان المصريون موحّدين: العديد من الرجال والعديد من الآلهة، لكنها جميعاً من طبيعة واحدة في نهاية المطاف"[1].

إن ما يثير الاهتمام أن (ويلسون) سمح بنقلة تتجاوز وجهة النظر "المؤسطرة" في مصر كما هو واضح في نقاشه حول ما يُطلق عليه اسم "نقش لاهوت مدينة ممفيس). وبالنسبة لـ (ويلسون) يتمركز هذا النص حول خلق الكون من خلال مبدأ صوغ "كلمة" الإله ثم دعوة الخلق إلى الوجود. وبحسب (ويلسون)، بينما "كلمة" الإله وعناصر النص الأخرى تحدث في كل مكان في المصادر المصرية، فهي تكون كذلك فقط "في أمثلة معزولة، فقط في هذا النص حيث يتم جمعها معاً في نظام فلسفي واسع حول طبيعة الكون". وبالتالي فإن نقش (ممفيس) يمثل جهداً عالي المستوى من التفكير التجريدي

[1] (IAAM, 65-66). في فصلهما الختامي، اعترف (الثنائي فرانكفورت) باستخدام (ويلسون) لـ "وحدانية" المصريين، دون الدخول فعلاً بأهمية هذا المصطلح.

بالخلق، مع أن تأليف هذا النص كان في مرحلة مبكرة جداً من التاريخ المصري من وجهة نظر (ويلسون). وهو يُدرك أن النص لم يظهر بحالة من التجريد الكامل: إنه لا يزال في العالم الأسطوري، وتتخلله إشارات لتجسيد الظواهر الطبيعية، أي إشارات للآلهة[1].

ومن بين الأقسام الحضارية الثلاثة يُظهر (جاكوبسن) في قسمه عن بلاد ما بين النهرين الاهتمام الأقصى بمصطلح (الثنائي فرانكفورت) عن "الأسطرة" متضمناً إشارات صريحة لها. وفي توصيفه الموجز "للأسطرة" يستشهد بالتأكيد بـ (الثنائي فرانكفورت): "سوف يتذكر القارئ من الفصل الأول أن 'العالم لن يظهر للإنسان البدائي فارغاً ولا عديم الحيوية بل يفيض بالحياة'" (IAAM, 130). وبالنسبة لـ (جاكوبسن)، إن "الأسطرة" ومثيلاتها في الأسطورة عبارة عن وسائل رئيسة – رغم أنها ليست الوحيدة[2] – لرسم وجهات نظر شعوب بلاد ما بين النهرين عن العالم المحيط بهم وعن علاقتهم بهذا العالم. وبالنسبة لـ (جاكوبسن) تخدم الأسطورة الوظيفة التي دعا إليها (الثنائي فرانكفورت): "ليست أقل من عباءة تم اختيارها بعناية من أجل الفكرة التجريدية. إن الصور لا يمكن فصلها عن الفكرة. إنها تمثل الشكل الذي تُصبح التجربة فيه وعياً" (IAAM, 7). وهكذا تتضمّن هذه التجربة بالنسبة لـ (جاكوبسن) و(الثنائي فرانكفورت) صور تجسيد العالم الطبيعي وعلاقة البشر بهذا العالم مثل العلاقة "I-Thou -أنا وأنت" (IAAM, 130). علينا أن نقرأ

---

[1] (IAAM, 55-61). توصيف (ويلسون) للاهوت ممفيس مبني على عمل أستاذه (بريستد) الذي كان الأول في جعل هذا النص منطقياً. وتاريخ نسخ النص على الألواح الحجرية أصبح واضحاً من مقدمتها: أصدر الفرعون (شاباكا) الأمر (في نهاية القرن الثامن قبل الميلاد) باستبدال ورق البردي الأقدم (البالي، المسوّس). وإذا كان هناك ورق بردي أقدم، فإن السؤال المهم هو: ما هي المدة الزمنية التي تفصل بينهما. إن رأي علماء الآثار المصريين الأساسيين الآن يضع تركيب النص في وقت متأخر جداً عن مطلع الألفية الثالثة.

[2] انظر ملاحظاته في (IAAM, 183)، ثم مناقشاته لهذه النصوص الأخرى، 207-18.

الحكايات الأسطورية لنفهم الأفكار التجريدية الممثّلة فيها، والمترابطة بإحكام كما ترتبط الحكايات بصورها وأفكارها. وبشكل أكثر خصوصية، يركّز نقاش (جاكوبسن) حول الأسطورة في بلاد ما بين النهرين على عالمين تجريديين: الأسطورة كتفسير للظواهر الطبيعية والحقائق السياسية. وكان مثاله المطروح لهذا كله هو نص بلاد ما بين النهرين الأسطوري المعروف من خلال أول كلمتين فيه "إينوما إيليش أو قصة الخلق البابلية - Enûma Eliš" وهي تعني ("عندما في الأعالي..."، IAAM, 142-43, 168-83).

لم يكن اهتمام (جاكوبسن) بالإنيوما إيليش مفاجئاً. في القرن الأول قبل الميلاد، وفي كلا مدينتي آشور وبابل، كان هذا النص أساسياً للمهرجان السنوي الرئيس المخصص للسنة الجديدة أو "آكيتو – Akitu". ومنذ بداية اكتشافه ونشره في أواخر القرن التاسع عشر، حظي النص باهتمام هائل من قبل العلماء والعامة، وأُطلق عليه اسم "ملحمة الخلق البابلية"، كما لو أنه كان النص البابلي الوحيد عن الخلق (وهو ليس الوحيد)[1]. إن (جاكوبسن) حيوي جداً بالنسبة إلى تعقيدات هذه التركيبة المكونة من عدة أجزاء مُدرجة في سبعة ألواح. يسرد الجزء الافتتاحي من اللوح الأول خلق الكون كـ "نَسَب الآلهة". وتماشياً مع نهجه الفرانكفورتي، يعالج (جاكوبسن) نَسَب الآلهة هذا على أنه مجموعة من "التخمينات أو التأملات التي فكّر شعب بلاد ما بين النهرين من خلالها باختراق الغموض الذي يخفي أصل الكون" (IAAM, 171). إن الظواهر الطبيعية هي عنصر هذه التأملات، طالما أن الأخيرة "ارتكزت بوضوح على مراقبة الطرق التي تشكلت فيها أرض جديدة في بلاد ما بين

[1] من بين العديد من الدراسات عن الإينوما إيليش، انظر (تالون 2005). وكمثال عن عناوين حديثة متكررة، انظر (لامبيرت) مع (باركر) 1966.

النهرين... لقد بُنيت عبر آلاف السنوات من تراكم الطمي الآتي من نهري دجلة والفرات العظيمين، ... إنه هذا المشهد – المكان الذي تلتقي فيه مياه النهرين العذبة وتمتزج مع ماء البحر المالح ... – الذي تم تصويره في بداية الزمن. تبقى هنا الفوضى المائية التي يمتزج فيها (أبسو) وهو المياه العذبة، مع (تيامات) وهي مياه البحر المالحة، وهنا الطمي – ممثلاً بالآلهة الأولى (لخمو) و(لخامو) – ينفصل عن الماء، ويترسب ويُصبح بالإمكان ملاحظته" (IAAM, 171). يكشف توصيف (جاكوبسن) أن (نَسَب الآلهة) ليس ببساطة مثالاً عن تأملات تحاول مُساواة التقليد العلمي لتشرح كيف تشكّل العالم الطبيعي وكيف يعمل. وهي أيضاً – وهنا تشكّلت بنمط شعري يستخدمه (جاكوبسن) تقريباً – شاهد عيان على الجانب التجسيدي "للأسطرة" التي تم فيها إدراك تشكيل الأرض من الطمي كعلاقة جنسية بين شخصيتين.

إذا كان (نَسَب الألهة) الذي يفتتح ملحمة الأينوما إيليش يعكس الأسطورة كتفسير لظواهر طبيعية، فإن استمرار السرد بالنسبة إلى (جاكوبسن) يتحوّل إلى شرح سياسي. وكما صاغها هو، ومرة أخرى مع وعيه لبرنامج (الثنائي فرانكفورت): "مع ولادة الآلهة من الفوضى دخل إلى العالم مبدأ جديد - حركة، نشاط. بداية جديدة تتباين بحدة مع قوى الفوضى التي تدعم الراحة والخمول. وبالمعنى "المؤسطر" النموذجي، حصل هذا الصراع المثالي للنشاط والخمول على شكل مادي بحالة الحمل والإنجاب: اجتمعت الآلهة معاً من أجل الرقص" (IAAM, 173). إن ظهور تنظيم الحكم للآلهة الأكثر شباباً، أولاً على شكل مجلس ("ديمقراطية البدائيين") ثم مجلس يقوده (مردوخ) الأكثر شباباً، بوصفه ملكاً يستمرّ بتوسيع حكمه للكون عبر هزيمة قوى الفوضى وخلق (تيامات) من قائدهم، مادة النظام الكوني – كل ذلك بالنسبة إلى (جاكوبسن) عبارة عن قصة

حول ظهور السياسات، من "حالة الكون في بلاد ما بين النهرين" (IAAM, 183). لكن كما هو الحال في الأسطورة بشكل عام، هذه ليست قصة وحسب، إنها تزودنا بفرصة "لتحقيق واعٍ" في الأساس المنطقي لحالة الكون (IAAM, 183) – إشارة أخرى لدى (جاكوبسن) نحو "الفكر التأملي" الخاص بـ (الثنائي فرانكفورت) – وبذلك، هي تفويض لإنشاء دول الإنسان الحقيقية في بلاد ما بين النهرين، ذلك الإنسان الذي كانت غايته خدمة الآلهة في دولتها الكونية، لأن تلك الدولة الكونية كانت المؤسسة النهائية لحكم كل شيء كالإنسان وغيره (IAAM, 183, 185-68, 191-98).

في هذا النقاش للجانب السياسي للأسطورة وملحمة الإينوما إيليش بشكل خاص، لم يتعمق (جاكوبسن) كثيراً في صلات دقيقة بتاريخ الإنسان، إي فيما إن كانت الأينوما إيليش قد قامت بدور "عباءة" مثيولوجية لتفسير حلقات فعلية من تاريخ بلاد الرافدين. ويرد هذا الموضوع في كتابه اللاحق بعنوان "***كنوز الظلام***" الذي تم نشره بعد ما يقارب ثلاثين سنة من كتاب "***المغامرة الفكرية***" (جاكوبسن 1976). ويظهر (جاكوبسن) في هذا المجلد وكأنه تخلّى عن تركيزه على الأسطورة بوصفها انعكاساً لعمليات طبيعية. ثم قام بشحذ انتباهه نحو الأسطورة – وملحمة الإينوما إيليش على وجه الخصوص – بوصفها انعكاساً لوقائع سياسية. لقد تمت المحافظة على المخطط الواضح "***للمغامرة الفكرية***": انتقال سياسي من مشوّش جداً (أو فوضوي، بشكل أصح) مروراً "بديمقراطية البدائيين" ثم إلى دولة مركزية مَلَكيّة. ومع ذلك فإن حقيقة هذا المخطط مفهومة الآن، أو تم توصيفها بشكل أوضح على مستويين. الأول، الانتقال نموذجٌ عالمي للطريقة التي يتم فيها ترسيخ النظام والحفاظ عليه في الكون بشكل عام وفي حالات أرضية محلية مختلفة بشكل خاص، ولا يزال (جاكوبسن) مصرّاً على طريقة مجسدة

"مؤسطرة" للتعبير عن ذلك (IAAM, 191). وعلى المستوى الآخر، يفترض (جاكوبسن) أن المخطط السياسي للإينوما إيليش محدد جداً تاريخياً. وفي مناقشته القديمة *"للمغامرة الفكرية"*، حدّد تاريخ الإينوما إيليش بالتوافق مع معظم الباحثين في تلك الفترة، بأنها كانت في عهد (حمورابي)، الملك البابلي القديم الذي يعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد، ويفترض بشكل عام أن تمجيد (مردوخ) في الأسطورة كقائد للبانتيون ولمدينته بابل ولمركز الكون كان "تماشياً مع حقيقة أن بابل كانت في ذلك الوقت المركز السياسي والثقافي في عالم بلاد ما بين النهرين" (IAAM, 169). ويصبح (جاكوبسن) في كتابه ***"كنوز الظلام"*** أكثر تحديداً، ويتخلّى عن وضع (حمورابي) ويختار واحداً جاء بعد عدة قرون لاحقة، في منتصف الألفية الثانية، عندما هُزِمَت سلالة (سيلاند) على يد ملك الكيشيين (ألامبورياش) الذي كان قادراً على لمّ شمل بابلِ الشمالية والجنوبية. وبالنسبة لـ (جاكوبسن)، يعكس نصر (مردوخ) انتصار (ألامبورياش) على سلالة (سيلاند) والذي يعكس بدوره آلهة المياه المالحة البدائية (تيامات)[1]. إن هذا الربط التاريخي المحدد الذي يسير في ملحمة الإينوما إيليش بالتوازي مع مسار كوني سياسي نموذجي يخدم احتلال (ألامبورياش) الشرعي وتأسيسه لعاصمة بابل كمركز إمبراطوري، وكوني بالتأكيد.

ليست قراءة (جاكوبسن) الجديدة لملحمة الإينوما إيليش مجرّد إعادة تحديد تاريخ النص، ولا هي تركيز تاريخي خاص على سياساته. إنها تتضمن أيضاً اعترافاً أكثر وضوحاً – مع أنه اعتراف ابتدائي في نقاشه لـ *"المغامرة الفكرية"* – بأن هذه الأسطورة، وأساطير أخرى بشكل عام، تستطيع أن تخاطب عدة مستويات في آن معاً – ولا

[1] (جاكوبسن 1976). لأن الباحثين قد نقلوا البيانات من تركيبة الإينوما إيليش، إلى فترة ما بعد حمورابي، فقد أيّد (لامبيرت 1964) التركيبة الأكثر شيوعاً منها هي في منطقة الملك البابلي نبوخذ نصر الأول (أواخر القرن الثاني عشر قبل الميلاد).

تعكس فقط واقعاً خارجياً مهما كان محدداً، بل تعكس ذلك الواقع من خلال تعبيره الأدبي مثلاً. بمعنى آخر، يظهر (جاكوبسن) الآن وكأنه يقول، ليست وظيفة الأسطورة أن تعمل دوماً كمرآة أحادية الاتجاه للأحداث والعمليات الطبيعية الخارجية والتاريخية الإنسانية، بل وظيفتها أيضاً إعادة معالجة الواقع، وحتى انحرافاته التي تسمح للأسطورة بفتح الطرق التي يمكن للجمهور (سكان بلاد ما بين النهرين هنا) من خلالها أن يرى ويتأمل ويتواصل شخصياً مع العالم الذي يعيش فيه.

دعنا نفكّر أخيراً بدور "الأسطرة" في القسم الحضاري الذي كتبه (وليام إيروين) عن العبرانيين. إنه أطول الاقسام الثلاثة. وقد تم ترتيب مواضيعه بطريقة، علينا بموجبها أن ننظر بالدرجة الأولى إلى الفصل الأول ("الإله")، لأن القضايا الأساسية عن (وجهة النظر عن الحياة - weltanschauung) قد اتضحت هنا مثلما اتضحت في الفصول التمهيدية عن الكون والعالم في قسمي (ويلسون وجاكوبسن). ليس هناك من ظهور لعبارة "*الفكر الموسطر*" ولا "للأسطورة" في أي فصل من فصول (إيروين). لكنه أشار مرّة واحدة في بداية فصله عن "الإله" إلى علاقة "I-Thou – أنا وانت"، التي يقول إنها تصف وجهة نظر العبرانيين عن (إلههم): "من الأساسي جداً بالنسبة لفكر العبرانيين أن الإله عبارة عن شخص. إن علاقة "I-Thou – أنا وأنت" التي رأى الإنسان البدائي بيئته الطبيعية فيها، قد تم المحافظة عليها بل تسامتْ في إيمان اسرائيل: كان العالم يُفهم بالمصطلحات الشخصية... ومن المفهوم جداً الآن أنه يمكن لشخص ما أن يكون في مكان واحد فقط في لحظة معينة. ومع ذلك، تزوّدنا أفكارنا غير المُثبتة التي تصلنا من معرفتنا غير الحسيّة بحالة تجانس مع تفكير الاسرائيليين بما يخص هذه النقطة. لأن لشخصية الإله، وكما كان الحال دوماً، ملحقات، بحيث يستطيع الوصول إلى أي

مكان. وبالنسبة للتفكير اللاحق على الأقل، كان مسكنه المناسب هو السماء.... لكن تخرج منه قوى يمكن مقارنتها بطريقة ما مع فكرة لاحقة عن "الانبعاث" (IAAM, 231). من الواضح أن (إيروين) يفكر هنا بمفهوم (الثنائي فرانكفورت) عن التجسيد "المؤسطر". وبشكل أكثر تحديداً، يتم تذكيرنا بكلام (الثنائي فرانكفورت) عندما تحدّث (إيروين) عن العلاقة التوراتية بـ (يهوه) على أنه "thou – أنت" وامتداده "المؤسطر" وظهوراته المتعددة في الوقت نفسه في البعد المكاني. ومع ذلك يبدو التفسير الذي يطرحه (إيروين) عن الأبعاد المتعددة وكأنه مختلف عن تلك التي طرحها (الثنائي فرانكفورت)، وبالنسبة لـ (إيروين)، هي نسخة من سيكولوجيا غربية أو تأمّل لاهوتي مسيحي لاحق أكثر منها فكرة مختلفة فعلاً عن مكان وزمن موجودين في أي شيء في جعبة الغرب، كما حاول (الثنائي فرانكفورت) تصويرها.

ثمة اختلاف آخر عن (الثنائي فرانكفورت) يظهر في نقاش (إيروين) للطبيعة في الجسم الإنجيلي الأساسي. سيتذكر المرء أن (الثنائي فرانكفورت) ناقشا بأن الطبيعة، بالنسبة إلى المؤلفين الإنجيليين، قد تم "تخفيضها" مثل كل الظواهر الملموسة الأخرى، إلى درجة أدنى من (يهوه) إله الاسرائيليين. وفي الفكر الإنجيلي، يعني "السموّ المطلق لله" أن "الله" ليس طبيعة، وأن الطبيعة ليست إلهاً. "وحتى الظواهر الطبيعية الأعظم قوة ما هي إلا انعكاسات لعظمة الإله" (IAAM, 367). يقبل (إيروين) الحالة التي تعتبر أن الطبيعة "ما هي إلا تعبير عن القدرة الإلهية ونشاطها" (IAAM, 244)، لكنها تمثلها بشكل كبير جداً (IAAM, 244-248). لأنه يرى وبشكل صحيح، أن المؤلفين الإنجيليين لم يعالجوا الطبيعة وعناصرها كمادة جامدة تخلو من الحياة بل كشيء له شخصية، ولو كانت مشتقّة من

شخصية (يهوه) الذي لديه القدرة على الإلهام بردود أفعال عاطفية، ومناشدة البشر بـ "موقف..... قريب من علاقة "I-Thou – أنا وأنت" التي جعلنا فصل (الثنائي فرانكفورت) التمهيدي متآلفين معها" (IAAM, 247).

وكان (إيروين) عازماً مثل (الثنائي فرانكفورت) على تقديم التصوّر الإنجيلي للإله، ويهوه على وجه الخصوص، بوصفه شيئاً فريداً في عالم الشرق الأدنى القديم. وهو بالتالي لا يشعر بالخجل من الإشارة إلى مصر وبلاد ما بين النهرين والكنعانيين، إضافة إلى الإغريق أيضاً، حتى وإن لم يدعم إشارته بتحليل. ومع ذلك، حتى عندما يرى تشابهاً بين التوحيد المحتمل للفرعون أخناتون وذلك الموجود في إنجيل العبرانيين، فإن هذا التشابه من وجهة نظره قد تم التعبير عنه في الإنجيل، ليس بشكل مختلف فقط، بل بطريقة فكرية وعقلانية أكثر رفعة بشكل عام (IAAM, 225, 227-228). إن المفيد في هذا الصدد هو الفرق بين (إيروين) و(الثنائي فرانكفورت) حول كيفية فهم الفصلين الثامن والتاسع من سفر الأمثال في الكتاب المقدّس. يتحدث الفصلان عن "الحكمة" وعلاقتها بالإله، إذ يوجد في الفصل (8: 22-31)، وبشكل خاص، "حكمة" تتحدث وتقول إنها الحكمة الأولى التي خلقها الإله، وإنها ساعدته لاحقاً في خلق ما تبقى. وهذا بالنسبة لـ (إيروين) مجرّد "مجاز للتعبير عن فكرة أَمِلَ هو [المؤلّف التوراتي] أن يمتلك الآخرون ما يكفي من الذكاء ليفهموا.... جانباً من شخصية الإله، وبفضل وجوده كإله من هذا النوع، فقد خلق العالم" (IAAM, 289). ومن جهة أخرى، بالنسبة (للثنائي فرانكفورت)، "حكمة الإله [هنا] قد تشكّلت وتجسّدت بالطريقة ذاتها التي تمت بها معالجة مفهوم الانسجام الخاص بإلهة المصريين

'ماعت'" (IAAM, 369). وباختصار، اعتبر (الثنائي فرانكفورت) أن فقرة سفر الأمثال هذه فقرة مثيولوجية: طريقة "مؤسطرة" لفهم ما هي الحكمة. لكن يبدو أن (إيروين) لا يستطيع الالتزام بوجهة نظر "مؤسطرة" كهذه عندما تؤدي إلى جعل "إله الاسرائيليين القدماء" مثيولوجياً. إن التجسيد الواضح للحكمة في سفر الأمثال هو بالنسبة له مجرّد رمز لتفسير جانب من جوانب الإله.

مثال كهذا يجعل المرء يتساءل، مع أي موقف يقارب (إيروين) مادته؟ بالتأكيد، لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من الشعور بأنه يكتب في لحظات معينة كمدافع عن الكتاب المقدّس أكثر مما يكتب كباحث. وبالتالي فمن أجل تقديم مثال آخر أكثر وضوحاً يقبلُ مبدئياً الإدانة الموجودة في إنجيل العبرانيين عن عبادة الكنعانيين: "إن الديانات الكنعانية المنمّقة دوماً برموز إلهية في العبادات الشعبية والمزارات الخاصة، كانت إلى حد كبير تتسم بميزات تخص ما يُسمّى عبادة الطبيعة. ويعرف كل شخص حتماً ما ينطوي عليه ذلك. لقد كانت عبادة الكنعانيين لقوى الحياة تعني فجوراً شعبياً كطقس مقدس، وفساداً مثيراً للاشمئزاز بشكل عام" (IAAM, 235). إن الحفريات الأثرية في اسرائيل والدراسة المستمرة لنصوص الكتاب المقدس جعلت من الواضح – لا بدّ أن المعرفة المُتاحة في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته كانت قد جعلت هذا الأمر واضحاً سلفاً عندما كتب (إيروين) قسمه - أن هذه الصورة الإنجيلية قد ابتعدت كثيراً عن الحقيقة التاريخية ممثّلة صورة للاحتياجات الدينية اللاهوتية للمؤلفين الإنجيليين، وأتباع (سفر التثنية) تحديداً، حيث كانت هذه الإدانات ظاهرة بشكل خاص.

وهناك ملاحظة إضافية: يشير (إيروين) باقتضاب إلى عمل علماء الفلك البابليين في أواسط القرن الأول قبل الميلاد، عندما يناقش

حالة سكان مملكة يهوذا (اليهود) أثناء السبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد. يتذكّر علم الفلك البابلي، "الكشف الجديد عن المسيح الدجّال" من أجل هذا السبي اليهودي، ويصفه بأنه تحدٍّ جذّاب للإيمان اليهوي (نسبة إلى يهوه) بالنفي الذي اضطروا بسببه لإعادة التفكير بإيمانهم وإعادة صياغته بمساعدة مفكرين متديّنين مثل "أشعيا الثاني". وما يثير الاهتمام أن نقاش (إيروين) لا يعكس فقط دفاعه الديني المذكور آنفاً، بل يعكس أيضاً دفاعه الديني عن الإنجاز العلمي البابلي إلى درجة معينة على الأقل - شيء يستحق الاحترام بالتأكيد، وبشكل خاص في ضوء كل ما سنعرفه عنه لاحقاً (انظر لاحقاً). وبشكل مشابه، يعبّر (ويلسون) في نهاية قسمه عن تقدير إيجابي للمصريين (IAAM, 119). لكن لم يُبدِ هو ولا (إيروين) أية ملاحظة حول أنه في تقدير (الثنائي فرانكفورت) لثقافات الشرق الأدنى "المؤسطرة"، تجاهل الأخير تماماً مسألة علم البابليين الذي يحدد بشدّة صلاحية ما اقترحوه في أماكن أخرى (انظر لاحقاً في هذا الفصل).

إذن هناك فرق بين نقاش (إيروين) للعبرانيين ونقاش (الثنائي فرانكفورت): يرتبط بالإشارة إلى علم البابليين، وبمنظور الكتاب المقدس للطبيعة، ربما في تظاهرات متعددة، وفي موضوع الدفاع عن الكتاب المقدس. لكن يظهر في العمق أن ما أراد (إيروين) قوله يتوافق مع وجهات نظر (الثنائي فرافكفورت) في فصلهما الأخير. لقد جادلوا جميعاً بأن العبرانيين في فكرهم التأملي ونظرتهم العامة إلى الحياة كما وردت في الكتاب المقدّس قد انفصلوا عن سكان مصر وبلاد ما بين النهرين. وبالنسبة للعبرانيين، كان الإله يهوه سامياً بتطرّف وذا سيادة، وكان الكون والطبيعة التي خلقها ويتحكم بها تقع خارجه وتحت سيطرته الكاملة. إذن إن التركيز في إنجيل العبرانيين، لا يتعلّق بالعلاقة بين الإنسان والطبيعة ودمجهما في العلاقة "I-Thou- أنا

وأنت" كما هو الحال بالنسبة للمصريين وسكان بلاد ما بين النهرين، بل يتعلّق بمقاربة علاقة بين البشر والإله على الرغم من أنها ليست دمجاً، علاقة يُشتقّ منها كل شيء، ويعتمد عليها كل شيء.

بقيت مسألة واحدة: العلاقة بين "عبراني" قسم (إيروين)، و"عبراني" باقي كتاب *"المغامرة الفكرية*، وخاصة القرار المُشار إليه سابقاً، والمتعلّق بحذف فصل (إيروين) من الإصدار الأول المطبوع بغلاف فني بعنوان "قبل الفلسفة" (1949). لماذا حدث ذلك، وما هي أهميته؟ من جهة أولى، يبدو وكأنه صدى للطريقة التي شارك فيها (إيروين) بهذا المشروع كله، واختياره للموضوع واستدراكه في اللحظة الأخيرة. وهذا بدوره يظهر متطابقاً مع ما أسفر عنه تفحصنا لبنية الكتاب وموضوع الفكر "المؤسطر" فيه. لأنه، وبحسب ترتيبات (الثنائي فرانكفورت) المذكورة في فصليهما التمهيدي والختامي، تدور فكرة الكتاب حول الحضارات "المؤسطرة" في الشرق الأقصى القديم: تلك الحضارات التي يُنظر إليها كمناطق تأسيسية وهي مصر وبلاد ما بين النهرين.[1] وتزوّدنا اسرائيل الإنجيلية، مثل اليونان الكلاسيكية المبكّرة، بنقيض لتلك الحضارات التأسيسية، وهي لا تنتمي إليها لهذا السبب تحديداً. ربما يخيّل إلينا أن هذا الإحساس بالغرابة لا يمكنه أن ينبثق إلا من خلال عنصر الدفاعات الدينية التي لاحظناها في تقديم (إيروين). إذاً، إن تم الكشف عن نوايا الكتاب بالشكل الصحيح، فيمكن للمرء أن يقول إنه يمثّل تجسيداً لفظياً "اللوحة النافرة" التي صممها (بريستد) ووضعها فوق المدخل الرئيس لمبنى

---

[1] دعم (هنري فرانكفورت) أهمية مصر وبلاد ما بين النهرين الأساسية في الشرق الأدنى في منشور آخر (1952: 194): "عبر تاريخه الطويل..... ضم الشرق الأدنى القديم اثنين من المراكز الثقافية القوية وهما مصر وبلاد ما بين النهرين.... وأثر هذان المركزان في جميع الأوقات في باقي المناطق بشكل حاسم، وربما تُعتبر حضارات سوريا وآسيا الصغرى وبلاد فارس حضارات هامشية بالنسبة إلى حضارة هذين النهرين العظيمين".

معهد الدراسات الشرقية عام (1931): هي باختصار تجسيد لفكرة **"نور من الشرق اللاإنجيلي"** (الشكل 2.1 من هذا الفصل). ومع ذلك لا يزال بوسع المرء أن يناقش، كما فعل (الثنائي فرانكفورت) في الواقع، بأن اليونان واسرائيل القديمة هامتان جداً بالنسبة للكل، لأنهما حاسمتان في تحديد الطبيعة الخاصة للحضارات "المؤسطرة" التأسيسية. كما يمكن للمرء أن يضيف بأن تضمين فصل (إيروين) عن العبرانيين في النسخة الأولى من كتاب "*المغامرة الفكرية*" قد ساعد في عملية التحديد، وبالتأكيد، بالطرق الخاصة التي قمنا بتفسيرها أعلاه، تم إدخال "العبرانيين" إلى الموضوع. ولأن (إيروين) بذل جهداً كبيراً ليشير، وعادة من خلال التباين، إلى مصر وبلاد ما بين النهرين ومعالجتهما في فصلي (ويلسون وجاكوبسن)، وقد أشار أيضاً إلى علاقة "I-Thou – أنا وأنت"، بينما أشار (الثنائي فرانكفورت) إلى التطبيقات المختلفة لهذه العلاقة لدى الاسرائيليين الإنجيليين ولو بشكل جزئي على الأقل في فصلهما الختامي.

ربما يدعم هذا كله إدراج قسم (إيروين) في هذا الكتاب. ومع ذلك، هل كان من الضروري للكتاب أن يركّز على الشرق الأدنى القديم "المؤسطر"؟ ربما لم يكن الأمر بتلك الضرورة بالنسبة لـ (الثنائي فرانكفورت) – وناشر الإصدار الثاني للكتاب بالغلاف الفني – طالما بإمكاننا أن نرى أنهما في فصلهما الختامي، أعادا النظر بما كان أساسياً لنقاشهما المتعلّق بـ "العبرانيين" و"الكتاب المقدس" من ناحية المصريين وبلاد ما بين النهرين. وبالتالي قد نحكم على حذف هذا الفصل بأنه محاولة لإعطاء الكتاب التناسق الذي افتقده في الإصدار الأول. إضافة إلى هذا كله لم يكن يُؤخذ الإغريق بحد ذاتهم بعين الاعتبار، وهم الذين تم استبعادهم مع العبرانيين، في الكتاب أو في المحاضرات التي سبقته. ومع هذا الإلغاء في الإصدار الثاني للكتاب،

انضمّ العبرانيون إلى الإغريق كغرباء حقيقيين ليس فقط عن حضارات الشرق الأدنى القديم "المؤسطرة" التي قيل إنه تم اختراقها، بل عن الكتاب الذي روى تلك القصة.

رابعاً: التقدير

كان استقبال كتاب "*المغامرة الفكرية*" فورياً ودائماً. وظهر أول نقد علمي له عام (1946)، وتبعه عام (1949) ما لا يقل عن خمسة عشر نقد آخر. وبعد ذلك، ظهر نقدان علميان على الأقل للإصدار الثاني ذي التجليد الفنيّ عام (1949)، واثنان آخران بعد نشر الكتاب الأصلي الأول بغلاف فنيّ عام (1977)[1]. وبسبب ما نال إصدار (1949) بعنوان "*قبل الفلسفة*" من اهتمام فقد تمت ترجمته إلى عدة لغات[2]، وأصبح أساس الحلقات الدراسية في المؤسسات التعليمية في جميع أنحاء العالم، وكان يُناقش ويُستشهد به على نطاق واسع[3]. كما تمت مناقشة الأفكار المقدمة في الكتاب إضافة إلى التحسينات اللاحقة التي عرضها المؤلفون (وبخاصة هنري فرانكفورت، ويلسون وجاكوبسن) بشكل فوري أحياناً من قِبَلِ مجموعة كبيرة من علماء العصور القديمة وعلماء الدين والآثار.

يُسفر مسحٌ شامل لهذه التعليقات والدراسات النقدية عن انطباعات متعددة. أولاً، كان للكتاب تأثير كبير بالتأكيد على أولئك الذين تفاعلوا معه فور نشره - ويحتمل أنهم يُمثّلون إلى حد كبير

---

[1] بترتيب زمني قياسي، هؤلاء المراجعون هم: نبيلو إف ألبيرت، المجلة الأمريكية لعلم الآثار (1946). جورج شوستر، (كومونويلث) (1947). ولیام أندرسون، مجلة العلوم السياسية الأمريكية (1947). إم. إي. إل. مالاوان، الآثار (1974). موشيه بايلي، تاريخ الكنيسة (1947). ثيودور جاستر، تعليقات (1947). الياس بيكرمان، الفلسفة الكلاسيكية (1948). فيليب هايات، مجلة الأكاديمية الأمريكية للأديان (1948). كرامر، مجلة الدراسات المسمارية (1948).

[2] مثل الألمان عام (1954)، والإسبان (1958)، واليهود (1964)، والصين (2005).

[3] روشبيرغ (1996)، وينغرو (1999). أهمية الكتاب للفيلسوف السياسي (إيريك فويغلين) مثلاً، قام (ماشينيست) بتفسيره (2001).

الشريحة الأوسع من الباحثين والقراء العاديين الذين صادفوه. وتم الثناء على أعماله البحثية الكبيرة لتعمّقه بطرق تفكير حضارات الشرق الأدنى القديم الثلاث الرئيسة بالعالم المحيط بها، ولم تكن معالجته الجدّية لهذا الفكر، على الأقل في مصر وبلاد ما بين النهرين، بمفاهيم مُعاصرة، أو غربية على وجه الخصوص. وكان الجهد واضحاً لإثبات أنه يجب التعامل مع هذه الحضارات على أنها لحظات هامة في تاريخ تطور الإنسان الفكري، وأن أفكارها كانت عميقة وجذابة بما يكفي لتستحق أن نهدر الوقت عليها سواء أكنا نوافق عليها أم لا. والأكثر من ذلك أن البلاغة التي خطّ فيها المؤلفون عروضهم، ووفرة ترجمات المصادر القديمة التي قدّموها لتوضيح ملاحظاتهم وإثباتها، كونت انطباعاً إيجابياً لدى النقّاد. وأخيراً نرى أن هدف الكتاب بالوصول إلى نطاق واسع من كلا جمهور القراء العاديين وزملاء العمل الباحثين قد لاقى ترحيباً.

وفي الوقت ذاته، ليس مفاجئاً أن يجد النقاد والآخرون الكثير من القضايا الجديرة بالنقاش. وقد نذكر منها نقد (تي. أتش. غاستر)، و(ماكس مالوان) بأن الكتاب قد أهمل حضارات معينة من الشرق الأدنى القديم – وبخاصة الحثيين والكنعانيين. هذا ليس صحيحاً تماماً، لأن (إيروين) قد أشار إلى الكنعانيين في قسمه عن العبرانيين، مع أنه أشار إليهم بطريقة مشوهة لا يمكن غفرانها كما أشرنا سابقاً. إنها حالة يمكن استخدامها من أجل معالجة شاملة متوازنة أكثر من أي وقت مضى، لأن بالإمكان مناقشة المادة الأدبية الناجية من تراث الحثيين والكنعانيين - يشير (مالون) إلى النصوص الكنعانية في أوغاريت تحديداً – والمشابهة لنظيرتها في مصر وبلاد الرافدين، بمصطلحات "الفكر التأملي". كما أن الكنعانيين شكّلوا بالنسبة للكتاب الإنجيليين ثقلاً موازناً مهماً، كان بطريقة ما أكبر حتى مما

قدّمته مصر وبلاد الرافدين (ومرة أخرى، مع أنه ليس بنمط "إيروين"). ومع ذلك، لا ينبغي أن نضغط بشدّة على هذا الإغفال طالما أن هدف "*المغامرة الفكرية*" كان تغطية شاملة للشرق الأدنى القديم بنسبة أقلّ مما كان تركيزاً على ما اعتبره المؤلّفون حضارات مُهيمنة على المنطقة كأمثلة لتوضيح أنماط التفكير التي كانت فاعلة.

نقد آخر لـ (إس. إن. كرامر) و(يواكيم واش) يتعلّق بافتقاد الكتاب أي جهد جديّ للبحث في التسلسل الزمني أو أية تغيرات أخرى داخل كل حضارة، وطرقها في التفكير. وقد رأينا أنه سؤال مُقنع ولم تتم الإجابة عليه سوى بشكل جزئي، بقصد من المؤلفين (لاحظ "واش" ذلك بشكل مناسب) ليشيروا إلى العناصر المشتركة في كل حضارة، والتي يمكن من خلالها بناء صورة شاملة لكلٍ منها. وجاء النقد الثالث من (دبليو. إف. ألبرايت) و(تي. جي. ميك) اللذين أشارا، جزئياً على الأقل، واعترضا على التقييم النهائي المظلم وغير المتوقع لـ (جون ويلسون) بما يتعلّق بمشاركة مصر روحياً وفكرياً في تاريخ العالم (انظر لاحقاً في هذا الفصل).

لقد كان الانتقاد الأكثر شيوعاً وبحثاً يتضمّن مصطلح "الفكر المؤسطر" وموقعه في الشرق الأدنى القديم. وهو النقد الذي بقي مرتبطاً بالكتاب على نحو ثابت تقريباً منذ ذلك الحين. لقد اتخذ أشكالاً عديدة، وظهرت اعتراضات ضد الشمولية الواضحة، وبخاصة تلك التي اعتمدها (الثنائي فرانكفورت): وجهة نظرهما بأن سكان الشرق الأدنى القديم، بغضّ النظر عن اسرائيل القديمة، لم يفكّروا بالعالم إلا بطريقة "مؤسطرة" حصراً بحيث كانت الظواهر كلها تُفهم وكأنها كائنات حيّة أو أشخاص لدى المرء علاقة معها من نوع "I-Thou – أنا وأنت". ويناقش النقّاد أيضاً بأن هناك في الشرق الأدنى القديم "ما قبل الهلنستي" الكثير من الأدلّة في الكثير من الميادين

حول التفكير التجريدي المنفصل والتحليلي[1]. وقد تطوّر النقاش أكثر من ذلك ليبيّن أنه لم تكن هناك ثقافة بشرية معروفة، سواء أكانت بدائية أو متقدمة، من نوع "مؤسطر" بالكامل – تمت فيها مقاربة الواقع فقط عبر علاقة "I-Thou – أنا وأنت" فقط. وبهذا المنظور فإن الثقافات كلها تطرح ترابطاً بين وجهات نظر (شخصية/ علائقية) و(تحليلية/ منفصلة) عن الواقع. ويختلف التوازن بينها مع كلا الثقافة والظروف الخاصة التي يجد المرء نفسه فيها[2]. لكن حتى هذا التوازن قد شكك به (روبيرت سيغال) الذي قال: "إن علاقة 'I-It- أنا والشيء' هي علاقة ضرورية بين الأشخاص جميعاً وبين الأشخاص والأشياء. وبالتأكيد، فإن مفهوم علاقة 'I-Thou – أنا وأنت' ربما يكون مجرّد شعار للقاءات "I-It- أنا والشيء" الأشد تأثيراً ببساطة".

ودعم (تي. أتش. غاستر) نقد "الفكر المؤسطر" هذا وأضاف إليه آخر: إن لمصطلح "المؤسطر" استخدامين اثنين أولهما المفهوم، وثانيهما الشكل أو طريقة التعبير، ولا يكون الاثنان دوماً في حالة تناغم كامل. أو كما صاغه (غاستر): "إن مصطلح ["المؤسطر"] هو غالباً مجرّد وسيلة نمطية وأسلوب تقني وحيلة متعمّدة واعية... عندما نقرأ في نص بابلي مثلاً، أن الملح يُطلب 'لإبطال سحري، لكسر رقيتي'، وما إلى ذلك، ليس لدينا الحق بأن نستنتج – كما فعل (الثنائي فرانكفورت) ورفاقه – أن سكان بلاد ما بين النهرين قد استوعبوا "*بالضرورة*" مادة الملح كـ 'مخلوق حيّ له قدرات خاصة' وليس مجرّد مادة جامدة. إنها استعارة تزيينية خاصة "بالأسطرة" الراديكالية للخلط ما بين تجسيد شعريّ وحيوية عقلانية.

---

[1] انظر بيكرمان، 59، كرامر، مجلة الدراسات المسمارية.

[2] انظر بيكرمان. حتى (ليفي بروهل) جادل بأن "التفكير السابق للمنطق" لم يتم استبداله تماماً بالعلم.

إن ردود الأفعال النقدية على "الأسطرة" في كتاب "*المغامرة الفكرية*" لها وزنها. وعلينا قبل تقييمها أن نشير إلى ما لم يتم التطرّق إليه في الدراسات النقدية: تصوير اسرائيل التوراتية، أي العبرانيين، على أنها مختلفة تماماً عن باقي الشرق الأدنى القديم من ناحية مفهومها عن الإله. وأياً كان المبرر، أكّد النقاد وجهة نظر الكتاب بأن (يهوه)، إله اسرائيل، المختلف بالسموّ والسيادة التي عزاها المؤلّفون التوراتيون له، يعلو فوق كل شيء آخر. وفي الوقت نفسه، لم يناقش الكتاب ولا الدراسات النقدية عنه قضايا كانت تُناقش بسخونة في أربعينيات القرن العشرين وقبله: إدراك آلهة أخرى إضافة إلى يهوه في الكتاب المقدّس، والاعتراف بأن الكتاب المقدّس ليس قالباً واحداً فيما يخصّ وجود هذه الآلهة وعلاقتها بـ (يهوه). باختصار، كم تختلف فعلياً وجهة النظر التوراتية عن الإله عن نظيراتها مصر وبلاد ما بين النهرين بما يخصّ فكرة التوحيد – لقد استحقّ هذا السؤال هنا معالجة أكثر دقّة ونفاذاً مما حصل عليه.

لنعد الآن إلى نقد مصطلح "الأسطرة" كما عبّر عنه النقاد: يمكن للمرء أن يدافع عن (الثنائي فرانكفورت) بأنه لم يكن مستبدأ تماماً في ادعاءاته كما يزعم النقاد. فكما أشرنا سابقاً، كان يرغب بتسمية (وضع بطاقة اسمية) على ما أسماه القدماء "منطق"، حتى أنه سمح لهذا "المنطق" ألا يكون متمايزاً بحدة عن تفكيرنا الحديث المستند على أساس إغريقي "كما تم الاعتقاد غالباً" (IAAM, 11). لكنه لم يطوّر هذه النقطة، ولم ينظر إلى أمثلة النشاط العلمي في الشرق الأدنى القديم لأن العلاقة الشخصية "المؤسطرة" كانت بالنسبة له علاقة بعيدة وأساسية إلى الحد الأقصى. ومع ذلك، لدى صدور الكتاب في أربعينيات القرن العشرين، كان الكثير من المعلومات قد أصبح معروفاً عن علم الشرق الأدنى القديم

(وبخاصة المصريين وسكان بلاد ما بين النهرين). لقد أشار (ألبرايت) في نقده للكتاب إلى "التقدم المصري التجريبي" في الطب والهندسة، إضافة إلى الدّين الإغريقي لصالح العلم الشرقي" – نقطة أثارها (الياس بيكيرمان) أيضاً. وكما أشرنا سابقاً، فقد اعترف (جون ويلسون) و(ويليام إيروين) من بين مؤلفي *"المغامرة الفكرية"* بوجود العلم البابلي، أو العلم البابلي والمصري، بما أن معلوماتنا عن المادة كانت قد ازدادت أضعافاً مضاعفة في ذلك الوقت. وهناك مصادر من بلاد ما بين النهرين في مجالات كالرياضيات وعلم الفلك والقواعد والمعاجم وقراءة البخت مثلاً، وجميعها تحمل إشارات كافية لقابلية النظر إلى الظواهر بطريقة العلاقة "I-It- أنا والشيء": للتعامل مع الظواهر كعناصر للتحليل المنفصل، وليس كحيوية علائقية[1]. ليس هناك أي مبرر للانفصال عن المطالبة الواسعة التي أسسها مجموعة من علماء الاجتماع والمؤرّخين والفلاسفة والتي تقول: إن المجتمعات في كل مكان تظهر قابلية للعمل مع الأشياء والعناصر، ليتم تحليلها ومعالجتها.

وعندئذٍ، ماذا بشأن "الأسطرة" – بشأن رؤية الظواهر ككائنات حية يمكن للمرء أن يقيم علاقة معها؟ إن سؤال (سيغال) حول ما إذا كان هذا النمط موجوداً أصلاً هو سؤال مبالغ فيه كما أعتقد. إنه يقف على النقيض تماماً من إصرار (الثنائي فرانكفورت) الشديد على "الأسطرة" في بلاد الشرق الأدنى القديم ومشاكل أخرى مشابهة. على المرء أن يأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن عدة ثقافات، ومن بينها مصر وبلاد ما بين النهرين قبل الفترة الهلنستية/الرومانية وخلالها، روت قصصاً – أساطير – وانخرطت في تصرّفات –

---

[1] الأدب هنا غزير أيضاً. وهي تتضمن أسماء مثل أوتو نيوغيبور، أبرهام ساشس، ديفيد بينغري، أي إل أوبنهايم، أسغار أبو، نويل سويردلو، إليانور روبسون، وفرانشيسكا روشبيرغ.

وبخاصة الطقوس - يكون فيها ما نعتبره نحن المُعاصرين عناصر جامدة، عناصر حيّة يتم التواصل معها. هل يجب أن تُفهم هذه القصص كمجاز في التقاليد الغربية الاعتيادية الحالية – "مجرّد وسيلة نمطية" كما صاغها (جاستر)؟ تبدو القصص الأسطورية وكأنها وافرة وأساسية بالنسبة لهذا: شائعة جداً ومنتشرة جداً، وهي إلى حد كبير جزء من مجتمعاتها، لكن ليس بالضرورة كقصص ثابتة مكتوبة لمجموعة النخبة، بل كحكايات شفهية، أو كفنّ كان معروضاً بشكل واسع من دون شك.

ثمة اعتبار آخر[1]. يمكننا بالتأكيد في منطقة الشرق الأدنى ما قبل الهلنستي أن نحدد الجهد المبذول لتحليل الظواهر واكتشاف الأسس التي تسير عليها، لكن الأدلّة الخطية المكتوبة أقلّ بكثير من إمكانية أن نحاكم على أساسها. وهذا يعني أننا لم نجد في السجلات المكتوبة في بلاد ما بين النهرين قولاً مأثوراً أو معاهدات واسعة الانتشار أو شرحاً رسمياً صريحاً للمبادئ وأدلّتها كما ظهر مؤخراً - في سطر من مناقشة (الثنائي فرانكفورت) – في العالم الإغريقي والروماني ووارثيه الغربيين، بل في أماكن أخرى أيضاً مثل التقاليد الهندية السنسكريتية. لدينا في رياضيات بلاد ما بين النهرين نصوص إشكالات عينية، وقائمة أرقام مرتبة في أعمدة، في حالة موسّعة واحدة على الأقل، لكن لم توضع النظريات الحسابية التي يشير إليها هذا الأمر بوضوح كما هو الأمر في اليونان مثلاً في "عناصر" إقليدس، حيث تفترض كمية الأدلة الموجودة أن هذا ليس اكتشافاً من قبيل الصدفة. وفيما يتعلّق بالألوهية، لدينا في بلاد ما بين النهرين حكايات أسطورية عن الآلهة ولائحة بالآلهة وطقوس وتراتيل، لكن ليس هنالك مقالات كمقالة (شيشرون) الموجودة في الثقافة الرومانية

[1] الفقرات اللاحقة تم تعديلها من (ماشينيست 2001).

بعنوان: "عن طبيعة الآلهة". وبالطبع، من المحتمل جداً أن تكون الأفكار التجريدية والمناقشة التي اتخذت طابعاً رسمياً قد تمت إضافتها عبر التقاليد ونشاط النقل الشفهي. وهكذا، وكما حدث في ثقافات أخرى، يُحتمل أن يكون أستاذ الرياضيات في بلاد ما بين النهرين قد فسّر النظرية لطلابه بعد أن تجادلوا حول مُعضلات مكتوبة تقوم عليها النظرية، وكان هو من نقلها إليهم. لكن لا يمكننا إثبات ذلك. وعلى أية حال، لا نستطيع الاستهانة بالنماذج في أي سجل مكتوب لدينا. لأن هذا السجل، في بلاد ما بين النهرين كما في مصر، كبير ومنوّع ودائم، ويعكس مكانة وقوة لا يمكن إنكارها لما يحتويه من معرفة بالقراءة والكتابة، وحتى بسبب وفرته المحدودة، وأهميته الحيوية لإدارة تعقيدات المجتمعات. وبالتالي فلا بدّ للنماذج والسجلات المحددة المكتوبة أن توضح شيئاً مهماً عن حضارات مصر وبلاد ما بين النهرين ككل، وتهتم على الأقل بما فهمته فئة النخبة التي سيطرت على التعليم واعتبرته ذا قيمة.

إذن نحن نرى أن ما تحتويه هذه السجلات المكتوبة للشرق الأدنى القديم – من ضمنها إنجيل العبرانيين – هو الإصرار ليس على بيانات التحليل المجرّد الرسميّ فقط بل على المكونات التي يتضمنها ذلك التحليل – مجموعة من الظواهر والأمثلة تراكمت في مشكلات عينيّة وقوائم أو تسلسلت لفظياً في قصص وتراتيل وطقوس. بالطبع، هذا لا يضيف شيئاً إلى الدلالة المباشرة لمصطلح "الأسطرة" وتجسيده للظواهر. لكنه يضع سياقاً يمكن لمثل هذه الـ "أسطرة" أن تحدث فيه. كما أنه يشير إلى شيء يتعلق باختلافه عن البيانات التجريدية الرسمية التحليلية لعالم الإغريق والرومان الذي يشير إليه (الثنائي فرانكفورت).

بقي هناك جانب إضافي يتطلّب الأخذ بعين الاعتبار. يعرض الشرق الأدنى القديم دليلاً، وهذا ليس نادراً، عن التجريد والتحليل اللذين

يحدثان بالتوازي ويتشابكان أيضاً مع العناصر الأسطورية التي توضح نوعاً من شخصنة الطبيعة. أنا أعطي مثالاً واحداً يتضمن نصاً معروفاً جداً لسكان بلاد ما بين النهرين والأكاديين، وموجود في نماذج وإصدارات عديدة، ويتعامل مع ألم الأسنان. يبدأ بقصة مختصرة عن خلق الإله للكون، وتجري سلسلة من عمليات الخلق حتى تصل إلى "دودة تسوّس الأسنان". اشتكت دودة السوس لـ (شمش) (إله الشمس والعدالة) و لـ (إيا) (إلهة الحكمة) اعتراضاً على قائمة طعامها المتاحة، وطلبت بدلاً من ذلك أن توضع بين أسنان الإنسان المريض وفكّه والسماح لها بامتصاص الدم وتناول بقايا الطعام الموجودة هناك. وهنا يتبع ذلك أمر بإدخال إبرة، يُفترضُ أنها في السن المُصاب، والإمساك بقدم، ويُفترض أنها لدودة السوس. ثم تُتلى تعويذة على دودة السوس بسبب ذلك المطلب، وتستدعي هذه التعويذة الإلهة (إيا) لسحق دودة السوس. وأخيراً، يتم تقديم الطقوس بنصّ يحمل عنوان "تعويذة ضد وجع الأسنان". وفيها يتم تحضير مرهم مصنوع من حبوب القمح المحمّصة الممزوجة بالملح والزيت لوضعه على السن المصاب، وتتم أثناء هذه العملية تلاوة تعويذة (ربما القصة السابقة عبر تعويذة تعود للإلهة 'إيا') أمام الشخص.

لوضع الأمور في نصابها بشكل مختصر، يعالج هذا النص الأسنان بطريقة "مؤسطرة"، أي بناءً على علاقة "I-Thou- أنا وأنت"، وبطريقة تحليلية أيضاً بناءً على علاقة "I-It – أنا أنت". لقد تم تصوّر وجع الأسنان كشيء يتسبب به كائن متجسّد خارق هو دودة السوس التي وقعت في خلاف مع الآلهة العليا، وكإصابة صحيّة أيضاً. نحن لن نعتبر الدودة هنا "مجرّد أداة نمطية" – وللإنصاف، لم يصرّ (جاستر) على هذا في أي من هذه الأمثلة – وذلك لأنه تم التعامل معها في التعويذة ككائن حيّ بهدف القضاء على التحدي الذي لجأت إليه. ونجد في الوقت نفسه تطبيق إجراءين اثنين يتوافقان مع عنوان

"العلاج" في فهمنا الحديث لهذا المصطلح: إدخال إبرة يتم بواسطتها معالجة المنطقة المصابة، أو ربما اقتلاع السن المُصاب، وكذلك وضع المرهم على المنطقة المُصابة، والذي ربما يتم تحضيره لتسكين الألم. إن النقطة المهمة الشاملة هنا هي الدمج بين العلاقتين "I-Thou- أنا وأنت" و"I-It – أنا أنت": يجب التعامل مع العلاقتين في آن معاً وبشكل متشابك، (بالإجراء المتعلق بالتعويذة، والإجراء الطبي) كما فعل النصّ الأكادي.

هذه الثنائية في علاج ألم الأسنان لها صداها في جوانب طبية أخرى لسكان بلاد ما بين النهرين، وفي جوانب تتجاوز الحالة الطبية لثقافة ثقافة المصريين وسكان بلاد ما بين النهرين[1]. ورغم أنه لا يمكن تعميمها للقول إن وجهات النظر التحليلية و"المؤسطرة" كانت مشتركة "*دوماً*"، فمن المؤكد أنها كانت كذلك "*غالباً*"، وليس فقط في النصوص الأدبية الممثلة بالأساطير والملاحم والتراتيل والرثاء، والتي تمت مناقشتها في "*المغامرة الفكرية*". لم تكن الثنائية بالتأكيد خاصة بمصر أو بلادَ ما بين النهرين بل بكونيّة البشر كما افترض بعض نقّاد كتابنا. إذن، يمكن اعتبار الفشل الكامل بالتعرّف على هذه الثنائية في مصر وبلاد ما بين النهرين هو الفشل الرئيس في كتاب "*المغامرة الفكرية*". وهو بشكل خاص فشل (الثنائي فرانكفورت)

---

[1] انظر (ماشينست 2001). في طب بلاد ما بين النهرين، كان يعالج المريض باستمرار من قِبَل اختصاصيين: الأول خبير (بالتعاويذ)، وهو يعمل أساساً بمشاركة الآلهة والشياطين، ثم الخبير بالطب الذي يتعامل مع الإجراءات الدوائية، انظر (ريتر 1965): الفصل الثاني. وبالتناقض مع ذلك، يرفض (جوان سكورلوك 1998) مفهوم (ريتر) عن هذين الدورين بالكامل، ويقول: بما أن الممارسين مختلفون، فمن الممكن تصنيف ما يفعلونه على أنه "طب". وعن مصر (وبخاصة أوراق البردي الجراحية الخاصة بادوين سميث)، على الرغم من أنه لا يريد أن يمنح العنصر "mythopoeic – المؤسطر" في أوراق البردي أية قيمة. وبرأي (بيكرمان)، لجأ القدماء إلى وجهات النظر "mythopoeic – المؤسطرة" ولم يمارسوها إلا عندما لم يستطيعوا تفسير شيء بطريقة تحليلية عملية، ويمكن للمرء أن يرد على ذلك قائلاً: لكن هذا لا يعني أنهم لم يمنحوا المصداقية لوجهات النظر "mythopoeic – المؤسطرة" هذه.

الذي قام بترتيبه ووضع إطاره العام. وللمفارقة، إنها الثنائية ذاتها التي عرّفها (الثنائي فرانكفوت) بنفسه على أنها جزء من الخطا المبكّرة للتفكير الإغريقي ما قبل السقراطي، حيث بدأ من وجهة نظره بتعرية نفسه ببطء من هذا النوع من المثيولوجيا – "الأسطرة" - النموذجية للشرق الأدنى القديم.

وعلى أية حال، لم تصل قصتنا إلى نهايتها. لأنه إذا كانت هذه الثنائية حجر العثرة الأساسي، فهي لا تنقض بالتأكيد ما وصلت إليه "*المغامرة الفكرية*". وقد كانت "الأسطرة" ولا تزال، المزاج الفعلي للتقدير الإنساني وهيكلة الواقع، وبناءً على الزمن الطويل من بحثها ونقاشها والدفاع عنها، قدّم (الثنائي فرانكفورت) ومساعدوه ما لا يزال الطريق الأساسي لفهمها وتطبيقها على البقايا الأدبية لعالم سكان الشرق الأدنى القديم. وهم لم يقدّموا فقط إطاراً تحليلياً يحافظ على تحفيز تفكيرنا الشخصي نحو العالم فقط، بل قدّموا أيضاً وجهات نظر واسعة في نصوص ومسائل خاصة.

وللتأكيد فقط، هناك ازدواجية في الكتاب تتعلق بالإرث. من جهة أولى، كان (جون ويلسون) سلبياً كما أشرنا سابقاً. لقد أكّد أن مصر لم تترك إرثاً فكرياً حقيقياً في "الفلسفة أو الأخلاق أو الوعي العالمي.... ولا إرثاً مباشراً في مجالات يمكن تحديدها، كما هي الحال في العلوم البابلية واللاهوت العبراني أو العقلانية الإغريقية أو الصينية.... لقد وصلت ثقافة [المصريين] إلى ذراها الفكرية والروحية بوقت مبكر جداً بحيث لم تستطع تطوير أي فلسفة يمكن نقلها من خلال الميراث الثقافي للعصور" (IAAM, 119) –والعصور هنا تعني بشكل خاص العبرانيين والإغريق. وسعى اقتراح (الثنائي فرانكفورت)، كما تم صوغه في عنوان الفصل الختامي ("تحرير الفكر من الأسطورة")، إلى الاتجاه ذاته – الإشارة إلى وصول النمط التحليلي التجريدي المنفصل

الصريح الذي مثّل المرحلة الثانية فوق "الأسطرة" المبكّرة للشرق الأدنى ما قبل الهلنستي. هل يمكننا أن نفترض من هذا المنظور – الذي رأينا أنه يحمل علامة على المسار التطوري – أنه كان لهذا الشرق الأدنى أي إرث فكري يقدّمه أبعد من ذلك الإرث المرتبط بالاهتمام التاريخي بما حلّ محله الآن؟

لا يزال هنا جانب آخر للموضوع. وله في المقام الأول علاقة بالشيخوخة الفكرية التي عزاها (ويلسون) لمصر. وفي نقده للكتاب، رأى (ميك) بشكل صحيح هذا الأمر كجهد متعمّد من (ويلسون) لإعادة تعديل رأي معلمه (بريستد) الذي ناقش مراراً وتكراراً أن مصر قد تركت أكثر من أية حضارة أخرى إرثاً دائماً للبشرية في المنظور اللاهوتي والأخلاقي - إرثاً لا يزال حيوياً بالنسبة إلى العالم المعاصر. لكن إن كان ادعاء (بريستد) مبالغاً فيه، فكذلك هو ادعاء (ويلسون) و(ميك) أيضاً، كما أوضح (ألبرايت): ذكر (ألبرايت) عبارة (ويلسون) "مزاجية التضحية بالنفس". المهم هو أن مصر، في الألفية الأولى قبل الميلاد، لم تصبح أرضاً خاوية فكرياً كما زعم ويلسون – بالمناسبة، يتشارك (ويلسون) وجهة النظر هذه مع (جاكوبسن) في دراسته لبلاد ما بين النهرين (226 :1976). كما يوجد في هذه الألفية عدد من الإنجازات العلمية التي تمت ملاحظتها مبكراً، واستمرّت في كلتا الحضارتين، ووصلت في أمثلة عديدة إلى مستويات جديدة من التطور والعمق. ولم تسلم التركيبات الأدبية واللاهوتية منها أيضاً[1].

[1] مثال مصري واحد ربما يكون لاهوت (ممفيس) المنقوش، إن كان بالإمكان تاريخ تركيب النص في الألفية الأولى قبل الميلاد. على الأقل، تشير حقيقة أنه كان منسوخاً وتم التعليق عليه في تلك الألفية إلى أنه لا يزال لديه أهميةٍ جديّة، نظرياً وسياسياً، للنخبة الحاكمة في تلك الفترة. ومن جهة بلاد ما بين النهرين، ربما يشير المرء إلى نصوص مثل أسطورة (إيرا)، التي تظهر وكأنها تركيبة من الألفية الأولى، والتي حاز تعقيدها الأدبي وعمق نظرتها في مواضيع مثل صور الإله والتأليف على تقدير متزايد في التفاسير الحديثة. والمثال الأخير والمعروف جداً هو تطور علم الفلك الرياضي الحقيقي في الألفية الأولى في بابل، والذي لا يزال يُعترف بتأثيره حتى الآن على العالم الروماني الإغريقي والهند.

والأكثر من ذلك أن هذه الإنجازات قد وصلت في القرن الأول وما قبله إلى العبرانيين والإغريق الذين استقبلوها وتكيّفوا معها أو تفاعلوا بطرق هامة. وكما شدد (ألبرايت) و(بيكرمان) في نقدهما، فقد وصل إلى العالم الإغريقي، العلمُ المصري والبابلي في مجالات (الرياضيات الفلك والطب)، ووصل الفن المصري وهندسة العمارة؛ وقد مرّ بعضه من خلال إنجيل العبرانيين. ويتضمّن هذا التبادل الثقافي مجالات أخرى أيضاً كالحكمة والأدب واللاهوت والعبادة[1].

وبالتالي، ليست المسألة أبداً أن مصر وبلاد ما بين النهرين، والشرق الأدنى القديم ما قبل الهلنستي بشكل عام لم يكن لديه ما يقدّمه، ولا إرث يتركه للحضارات الأخرى. وربما يظهر وكأن (الثنائي فرانكفورت) بدأ يشير في النهاية إلى نوع من الاعتراف بهذا مختتماً فصله النهائي باقتباس عن أحد نقاشات أفلاطون بعنوان "*تيمايوس*":

.... لم يسبق لنا أن رأينا النجوم ولا الشمس ولا الجنّة، وليس هناك كلمة واحدة من الكلمات التي تحدثنا عنها قد تلفّظ بها الكون يوماً. لكن مشهد النهار والليل الآن، والأشهر وثورات السنوات قد خلقت أعداداً وأعطتنا مفهوم الزمن وقدرة الاستفسار عن طبيعة الكون، ومن هذه المصادر اشتققنا الفلسفة التي لم يكن هناك خير قدّمته الآلهة أو ستقدمه للإنسان الفاني أعظم منها. (IAAM, 387).

يبدو (الثنائي فرانكفورت) ضمنياً وكأنه يقول: لم نكن لنصل إلى الموقع الذي نحن به الآن لولا الشرق الأدنى القديم. وهما يوحيان بأن فكر الشرق التأملي وضع الأساس الذي نمت منه ظواهر مختلفة في العالم الكلاسيكي، وفي العلم والعديد من الميادين الأخرى ليتم نقله

[1] انظر دراسات (بوركيرت 1992)، و(رينجر 2008). ولأمثلة محتملة عن الاسرائيليين القدماء في مفترق الطرق الثقافي هذا، انظر إلى مقالات متعددة في (هالبيرن 2009).

وتحويله للآخرين[1]. ومن جهة أخرى، بالعودة إلى سؤالنا أعلاه، هل لا يزال كل ما سبق مسألة ذات أهمية تاريخية فقط: حول معرفة أصولنا، ومقدار المسافة التي ربما تفصلهم عنا؟ بمعنى ما، نعم، ومع ذلك لا بدّ من التأكيد على أن هناك الكثير مما يستحق المعرفة بهذا الخصوص. إن الأصول تذكرنا قبل كل شيء بمن نحن، وإلى أية كليّة أكبر ننتمي، وهي تقدم لنا منبعاً نستخرج منه الحكمة المنسيّة أحياناً منذ فترة طويلة، والتي تستطيع أن تنعشنا وتقودنا من جديد. والأمر نفسه مع الفكر "المؤسطر" الخاص بالشرق الأدنى القديم. لنتذكر ما كتبه (هنري فرانكفورت) في مكان آخر (1948: ix): "إن بينة الفكر... لإنسان ما قبل الإغريق، هي إنجازات غير مسبوقة مثل تُحفه الأثرية المادية الملموسة". إلى جانب هذا الحكم، أودّ أن أقول، إنه اعتراف بمشكلة أساسية رمت عليها "أسطرة" الشرق الأدنى القديم كل حكمتها – الطبيعة: ما هي، كيف يستطيع البشر الانتماء إليها بحيث تصبح حليفاً لحياة الإنسان وإنجازاته وليست عدواً؟ إن إجابات القدماء، وحتى نمط إدراكهم، ربما لا يكون مشابهاً لنا دوماً، لكن المشكلة، وهدفهم بالسعي للتناغم مع الطبيعة هي قضايا بقيت للإنسانية كلها، ويجب أن تتصارع البشرية كلها معها[2].

[1] عن الإرث، راجع التعليق السابق عن علم الفلك الرياضي. وللمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على (دالي 1998) و(فراهم 2013) بما يخص بلاد ما بين النهرين. والاطلاع على (هاري 1987) و(أوكو، وتشامبيون 2003) بما يخص مصر.

[2] حول قضية البيئة الطبيعية في بلاد ما بين النهرين ووجهات النظر الإنجيلية، انظر (فرانكليستين 1974) والملاحظة المقتضبة في (فراهم 2013).

الفصل الثالث

عالم الفكر لدى المصريين القدماء

جيمس ألن

شكّل كتاب "*مغامرة الإنسان القديم الفكرية*" نقطة تحول في فهمنا عن العالم القديم. لقد كان أول عمل فكري متسق لتقدير قيمة فكر قديم بمصطلحاته الخاصة بوصفه طريقة لتفسير العالم الذي وجد المصريون وسكان بلاد ما بين النهرين والعبرانيون أنفسهم فيه والتعامل معه. ويُعتبر هذا العمل من أهم المشاركات التي تم العمل عليها في علم الآثار المصرية. أولاً، الاعتراف الواضح في فصل (الثنائي فرانكفورت) التمهيدي بفهم القدماء للعالم بشكل موضوعي بوصفه مجموعة من القوى الواعية التي تمتلك قوى ورغبات من تلقاء ذاتها. كانت تلك القوى الواعية هي الآلهة المصرية: وسائل لتحديد العناصر والقوى التي تحكم الكون والعالم الطبيعي ومجتمع الإنسان وفهمها. الأمر الثاني والأكثر أهمية هو أنه كان تقديراً لمنطق الفكر المصري القديم. إن التفكير الحديث يعتمد على منطق الإقصاء الأحادي ووجود تفسير صحيح واحد فقط للظواهر بينما يكون كل ما

تبقى خاطئاً (ينطبق هذا على الدين بقدر ما ينطبق على العلم). وعلى أية حال، تبنّى القدماء منطق الاندماج التعددي الذي يقبل تعدد التفسيرات – ما أطلق عليه (الثنائي فرانكفورت) اسم "تعدد المناهج" (فرانكفورت 1948).

وباعتباره عملاً ريادياً، لم تستطع "*المغامرة الفكرية*" الهروب من الإحساس بأن الفكر القديم كان بطريقة ما مختلفاً عن فكرنا، وأنه لم يمتلك "قواعد السلوك، وحجّة المنطق التي نربطها مع التفكير" (فرانكفورت 1946). وهذا ما قاد محرر الكتاب (هنري فرانكفورت) وزوجته التي شاركت بتأليف الفصل التمهيدي، إلى عرض ذلك في حالة من الاعتذار والرفض في آن معاً:

إن نمط تفكيرهم أقل غرابة مما كان يُعتقد. باستطاعتهم التفكير بمنطق لكنهم غالباً لا يهتمون بذلك. لأن الانفصال الذي يوحي به الموقف الفكري المحض لا يمكن أن يتوافق مع تجاربهم الهامة جداً عن الواقع. إن الباحثين الذين برهنوا دوماً بأن الإنسان البدائي لديه نمط تفكير "سابق للمنطقي" يشيرون على الأرجح إلى الممارسات السحرية والدينية، وبالتالي ينسون أنهم طبّقوا النماذج (الكانطية)، ليس على التفكير المحض بل على الأداء العاطفي الأعلى. (فرانفكورت 1946: 11).

كان التعبير النهائي عن هذا التقدير المزدوج للفكر القديم نظرية "العقل ثنائي الحجرات"[1] التي اعتنقها (جاينيز 1976) منذ أربعين عاماً، وفقدت مصداقيتها الآن لحسن الحظ. وعبر سبعين عاماً، ومنذ إصدار أول نسخة من كتاب "*المغامرة الفكرية*" أدرك علم الآثار

[1] Bicomeral mind: أطلق هذه التسمية الطبيب النفسي الأمريكي (جوليان جاينيز) عام 1976 في كتابه بعنوان "أصل الوعي" والذي يناقش فيه أن العقل البشري كان في حالة تُقسم فيها الوظائف المعرفية بين قسم أول من الدماغ مسؤول عن "الكلام"، وقسم آخر يُصغي ويطيع. وكان يفترض أن الإنسان القديم لم يكن واعياً. المترجم.

المصرية بشكل عام أن المصريين القدماء يختلفون عنا، ليس بعمليات تفكيرهم فقط، بل بالطريقة التي يفهمون فيها العالم، والطريقة التي يصونون بها فهمهم ويقدمونها. لقد كانت المهمة إحدى محاولات التغلّب على شكل الفكر المصري القديم بحيث نستطيع تقدير محتوياته.

لقد تعقّدت المهمة بسبب الهوّة الهائلة بين تجربة القدماء عن العالم وتجربتنا. ولا يمكننا أن ننسى بأن المصريين عاشوا في الأزمنة القديمة في عالم يرتكز أساساً على مصر، ولم يتجاوز في أفضل حالاته منطقة حوض المتوسط وآسيا الصغرى والبحر الأحمر والسودان والصحراء الليبية، "عالم لا تُضيئه سوى النار" (عبارة شهيرة لـ "وليام مانشيستر")، عالم لا يمكن مراقبته سوى بالعين المجرّدة، عالم لم تكن فيه أسباب الظواهر الفيزيائية والبيولوجية معروفة. إذاً لا عجب بأن يفهموا ذلك العالم بطريقة مختلفة عن فهمنا.

كان الإحساس بأن العقل المصري بطريقة ما أقل اتباعاً لقواعد السلوك من عقلنا، يظهر جزئياً من طبيعة الأدلة الموجودة. نحن لم ندرك الفكر التأملي المصري من خلال مقالات فلسفية بل من خلال مركّبين آخرين: التراتيل التي كانت تُستخدم في عبادة آلهة مختلفة، والنصوص الجنائزية التي كانت الغاية منها تحضير الروح للحياة التالية. ربما لم يتم المحافظة على تلك الأشياء بمحض الصدفة. ربما يراودنا الشكّ بأن المصريين قد ألّفوا يوماً نصوصاً مكرّسة حصرياً لتوثيق الفكر التأملي: كانت معظم نصوصهم، مثلما كانت أعمالهم الفنية، تهدف لخدمة هدف معين. إن طبيعة هذه النصوص تُعيق عرض تفكير منظّم خلفها. وكانت تشبه التراتيل والصلوات المستخدمة في أي قدّاس ديني حديث يفترض وجود نظرية دينية

لاهوتية متماسكة لكنه يعكسها بشكل تدريجي. وهذا لا يعني على أية حال أن الفكر المصري كان مجزّأ.

إن الأدلّة المتروكة لنا، ونوع الفكر التأملي الرمزي المكتوب غالباً على شكل شيفرة يمكن توضيحهما من خلال النص التالي المدوّن على ورقة بردي محفوظة الآن في (ليدن)، وتعود لأواسط القرن الثالث عشر قبل الميلاد[1]، وهي تتضمن مقالات دينية مكثّفة عن الإله (آمون):

آمون واحد، إنه مختبئ منهم:
إنه مُستتر عن الآلهة، وهيئته غير معروفة.
هو أبعد من السماء، وأعمق من العالم السفلي.
ليس هناك من إله يعرف طبيعته الحقيقية،
ولا صورة لموكبه يمكن أن تظهر بالنقوش،
وما من أحد أدلى بشهادة دقيقة عنه.
روعته الهائلة غير المعروفة لا تفسح مجالاً للكشف عنه،
وهو أعظم بكثير من إمكانية أن تتحرّى عنه، وأقوى بكثير من إمكانية أن تعرفه.
الدخول في مواجهة لحظية مع الموت
تكون بالنسبة إليه لمن يعبّر عن ألوهيته السرية، عن دراية أو من دون دراية.
ليس هناك من إله يعرف كيف يتوسل إليه بهذا.
يبرهن على من تكون هويته خفيّة بقدر ما هو غير قابل للمعرفة.

هذا النص مهم لسببين. إنه بالدرجة الأولى مقالة لاهوتية عن الطبيعة السامية للإله. يمثل (آمون) الحل المصري النهائي لمشكلة

[1] (Gardiner 1905: 33-34). جميع ترجمات النصوص المصرية تمت من قبل المؤلف. والتاريخ المذكور كله هو قبل الميلاد إلا إذا أشرنا إلى عكس ذلك.

"الحضور الجسدي - immanence" أمام الخلق. إن كانت الآلهة المصرية تمثل العناصر والقوى التي فهمها المصريون على أنها مكوّنات العالم المخلوق، فلا يمكن لأي منها أن تكون هي من خلق العالم. لا بدّ أن يكون وجود الخالق منفصلاً تماماً عن الخلق في المكان والزمن. ولهذا جعلوا (آمون) "مستتر عن الآلهة"، "أبعد من السماء" و"أعمق من العالم السفلي".

ثانياً، يعكس النص أيضاً نظرية المصريين المعرفية. بما أن (آمون) ليس جزءاً من العالم المادي، فإن طبيعته الحقيقية غير قابلة للمعرفة بالنسبة للآلهة أو بالنسبة للعقل البشري. لقد أدرك المصريون أن المعرفة تفترض مُسبقاً إضفاء صفات ذاتية على ما هو معروف في العقل البشري؛ ويتضمن هذا الإدراك الموضوع العَرَضي، في نصوص قصصية وخيالية حول شيء مكتوب على أوراق بردي يصبح معروفاً من خلال غمر ورقة البردي بالماء وشرب المحلول الناتج. لكن إن كانت طبيعة (آمون) الخاصة غير معروفة بشكل صحيح، فمن غير الممكن فهمها وإضفاء صفة ذاتية عليها. إن معرفته، عن قصد أو من دون قصد، أمر مستحيل لأننا سنصنّفه حينها ضمن الفئات التي يستوعبها العقل البشري الذي هو جزء من العالم المخلوق. والنتيجة الحتمية هي الإبادة الفورية للعارف عبر التقاء المادة بالمادة المضادّة: "يكون الدخول في مواجهة لحظية مع الموت لمن يعبّر عن هويته السرية، عن دراية أو من دون دراية". لقد استخدم لاهوتي العصور الوسطى (توما الأكويني) حجّة مشابهة بما يتعلّق بالإله المسيحي. إن هذا التشابه يوضح الأمر. يُعرف (الأكويني) بأنه أحد أعظم العقول في الفكر الغربي، وعمليات التفكير الخاصة باللاهوتي المصري المجهول الذي استبق حجّة (الإكويني) بألفي عام لا يمكن أن تكون مختلفة جداً.

علم الكون ونشأته

بشكل مشابه للتاريخ الفكري الغربي، تطوّر التاريخ الفكري المصري عبر الزمن بنوع من التعقيد والتكلّف. ومع أن إعلان (آمون) كإله قد حدث حوالي عام (2300 ق.م) إلا أن دوره كخالق أعلى لم يظهر في سجلات مكتوبة حتى عصر كتابة النص المذكور أعلاه، أي بعد ألف سنة من إعلانه أول مرة. وتم توثيق التأمل في طبيعة العالم وأصله للمرة الأولى في أواخر الألفية الثالثة وبدايات الألفية الثانية، في الأدب الجنائزي المعروف باسم نصوص الهرم (حوالي 2350 – 2150 ق.م)، ونصوص التوابيت (حوالي 2000 – 1800 ق.م).

وصف (جون ويلسون) وجهة النظر المصرية في كتاب "***المغامرة الفكرية***" بأنها "نموذج مسطح"، أي "يطفو على الماء"، وفوقها كان "وعاء السماء المقلوب يضع الحدود الخارجية للكون" (ويلسون 1946). ومنذ ذلك الحين تم تعديل هذه الصورة من ثلاثة أوجه. يصوّر **تكوين المملكة الجديدة** "أسس مسارات النجوم" (وهي معروفة أيضاً بالعنوان الحديث "كتاب نوت – الإلهة نوت") فضاء فوق السماء يسيطر عليه مُحيط (Nun – نون)[1] الكوني في ظلمة دامسة دائمة:

يكون الجانب العلوي من هذه السماء في حالة من الظلمة المنتظمة، وحدودها الجنوبية والشمالية، والغربية والشرقية غير معروفة للآلهة أو الأرواح، ولا بداية لبريق من الضوء هناك.

السماء بحد ذاتها، أو الإلهة (نوت)، ليست "وعاء مقلوباً" لكنها سطح المحيط الكوني الذي تُغلّفه طبقة الغلاف الجوي كي لا يُغرق العالم الموجود تحته: وهذا بالمصطلحات المصرية هو الإله (شو)، الذي يعني "النهار" و"الخلاء". يتم توضيح المفهوم في الصور العديدة

---

[1] أول آلهة للمصريين القدماء واسمها "نوو أو نون" المتمثّلة في الماء، وتسمى أيضاً "نوون" التي تعني الداخلي، وهي عبارة عن تأليه لهاوية مائية سحيقة. المترجم

للإله "شو" وهو يرفع جسد (نوت) فوق الأرض (الإله جب). وبناءً عليه، فإن مفهوم المصريين عن العالم يشبه فقاعة هواء في محيط مياه كوني أكثر مما يشبه السطوح الأفقية التي وصفها (ويلسون). وهذا الخلاء لا يحتوي فقط على "طبق كبير مسطح"، أي الأرض، لكنه يحتوي العالم السفلي تحته أيضاً، مع أرضه وسمائه المقلوبتين: ويتابع النص المُقتبس أعلاه، "كل مكان ليس سماء وليس أرضاً يكون العالم السفلي". إن دورة النجوم ودورة الشمس النهارية مقتصرة على هاتين المنطقتين، وهذا سبب وجود الكون الخارجي "في ظلمة منتظمة... ولا بداية لبريق من الضوء هناك".

على الرغم من وجود صور كهذه تؤرّخ للمملكة الجديدة، كالنص المُقتبس للتو، تظهر في نصوص الهرم إشارات إلى "رفع" الإله (شو) للإلهة (نوت). يعكس هذا الجزء من الأدب الجنائزي المفهوم المبكّر لنشأة الكون لدى المصريين. أما الجزء الأكثر تطوّراً منه، على الأقل كما هو ممثل في الأدب الموجود في الوثائق، فقد تجسّد في (Ennead of Heliopolis)[1]، وهو مجموعة من تسعة آلهة ترمز إلى تأمل المصريين بتطوّر العالم المادي ومبادئ الحياة الأساسية. إن أصل التاسوع المقدّس وأساسه، الإله (أتوم)، يمثّل التفرّد البدائي، وشبه ذاك الموجود في الفيزياء الحديثة، والذي يشكّل المنبع الأقصى لكل عناصر العالم وقواه. وفي لحظة الخلق – "الانفجار العظيم" المصري – أنجب (أتوم) ثلاثة أجيال من الآلهة: (شو) و(تفنوت) وهما الهواء والعالم السفلي، (جب) و(نوت) وهما الأرض والسماء، ثم (أوزيريس) و(إيزيس) و(ست) و(نفتيس) مبادئ حياة الأجيال (خصائص جيل) على الأرض. وعلى الرغم من تفسيرها بمصطلح خصائص الجيل،

---

[1] تاسوع هليوبوليس المقدّس، أو التاسوع العظيم ـ وهو مجموعة من تسعة آلهة في الميثولوجيا المصرية القديمة. وكانت طقوس عبادته تتم في مدينة هليوبوليس، ويتشكّل من الإله (أتوم) وأولاده (شو، تفنوت، جب، نوت، أوزيريس، إيزيس، سيت، نيفتيس). المترجم.

تمثّل هذه الآلهة السببية الترابطية لفعل خلق واحد. إن تطوّر (أتوم) إلى خلاء داخل المحيط الكوني – تصرّف فسّره (شو) بـ "أصبحتُ خلاء بين أطرافه" (CT I, 342-43c) – أنتج في الوقت ذاته فضاء لم يوجد فيه أي شيء من قبل، في الأعلى والأسفل، في السماء والأرض. وشرع هذا الفضاء بدوره بتحريك دورة الحياة التي تُختصر بأول شروق للشمس: وكما يقول (شو): "أنا من جعل بالإمكان رؤية سطوع السماء بعد الظلمة" (CT II, 30b).

يرتكز التأمل أيضاً على الكون خارج العالم المخلوق. وبحسب توصيفه في "أسس مسارات النجوم"، فقد بدا كقبّة شاسعة لا نهائية من الماء والظلمة والخمول. وتنعكس هذه المواصفات أيضاً في نصوص التوابيت حيث وُصِفَ الخلق بأنه "اليوم الذي انبثق فيه (أتوم) من اللانهاية، من المياه والظلمات والفوضى" (CTII, 4c-d). وعلى الرغم من أن الميزتين الأُوليين (اللانهاية، والمياه) قد تم توثيقهما كأسماء للإله، فإن هذه الرباعية كلها عبارة عن الأشكال الأولى لمجموعة معروفة في الألفية الأولى بأنها (Ogdoad – الثُمانيّة) التي تتكون من الآلهة الأربعة ونظائرها الأنثوية. في هذه الثُمانية التقليدية، **المياه** (نو) أصبحت **الهمود** (نوون)، و(آمون) **الخفي** حلّ محل مُصطلح "الفوضى" المشتقّ من فعل معناه "ضلّ الطريق"، وذلك من الناحية المكانية ومن ناحية الانحراف عن السلوك القويم المنظّم. كانت هذه الثُمانيّة مرتبطة ببلدة (هيرموبوليس) التي كانت تُعرف بـ "بلدة الثمانيّة" لهذا السبب. وعلى الرغم من اختلاف العدد والأسماء، فإن المجموعة الموجودة في نصوص التوابيت مشتقّة دون شك من النهج التأملي ذاته: المياه **والخفي** يظهران مع نظيريهما الأنثويين في نصوص الهرم (Pyr. 4464)، واسم "بلدة الثمانيّة" قد تم توثيقه حتى قبل ذلك.

إن السبب المطلق للخلق في نهج (هليوبوليس) هو (أتوم) نفسه. ويوصف بأنه "الإله المتطوّر ذاتياً" الذي خلق (شو) "في ذهنه" وصنعه "بفعاليته" (CT I, 336-39). وهذا مشابه نوعاً ما للفيزياء الحديثة التي ركزت في البداية على "الانفجار العظيم" بدلاً من التحري أولاً عن سبب الفردية الموجودة مُسبقاً ليبدأ التطور منها – سؤال يبدو بالنسبة للعلم وكأنه يقترب بشكل غير مريح من عوالم الدين. إن السؤال عما إن كان قد تم توجيهه أصلاً، يُعزى سببه إلى عدم الاستقرار المتأصل في الكائنات الدقيقة البدائية أحادية الخلية. ولهذا الأمر أيضاً ما يوازيه في الفكر المصري. يُطلق على الثُمانيّة صفة "الآباء والأمهات الذين تطوّروا أولاً، والذين أنجبوا الشمس التي خلقت (أتوم)" (Sethe 1929, section 100). ويتم توصيف الزوجين المذكورين في نصوص الهرم بمعاني الخلق أيضاً. وتعكس المبادئ التي تمثلها عناصر هذه المجموعة المتنوعة أقطاباً متعاكسة لميزات العالم المخلوق: اللانهائي مقابل المحدد، الماء مقابل الجفاف، العتمة مقابل الضوء، الفوضى مقابل النظام، الخمول مقابل النشاط، المُبهم مقابل الظاهر. ويكمن في هذه المتضادات توتر ديناميكي بين الإمكانية المحتملة والواقعية الفعلية، وعدم استقرار ربما يبدو حلاً لعدم الرضا الفكري عن فكرة خلق الخلق لذاته بذاته.

لقج كان الحل الأشد تأثيراً حتى الآن هو لاهوت المملكة الجديدة الخاص بالإله (آمون)، الذي انفصل عن العالم المخلوق بفضل طبيعته الخارقة. ويحتوي لاهوت (ليدن) على نصوص أخرى تفصّل وجوده السابق للخلق:

هو الذي بدأ التطوّر في أول فرصة:
آمون، الذي تطوّر أولاً، بدايته غير معروفة،
لم يتطوّر إله قبله،
وليس هناك من إله معه ليخبرنا بطبيعته؛

ليس له أم يرجع اسمه إليها،
ليس له أب وضع نطفته وقال: "إنه لي"؛
هو من لقّح بيضته،
المتحكم بولادته غير القابلة للمعرفة، الذي خلق كماله (الخاص)،
الإله السماوي والمتطوّر ذاتياً:
تطوّرت جميع الآلهة بعد أن خلق نفسه بنفسه. (Gardiner 1905).

كان استخدام مؤلّف النص عبارة "الإله المتطوّر ذاتياً" الخاصة بـ (آمون) مقصوداً، والغاية منها نقل القوة الدافعة للخلق "غير القابلة للمعرفة" إلى مرحلة تسبق تطوّر العالم المادي. وفي نص سابق يناقش الخلق، يُحيل لاهوت (ليدن) دور (أتوم) الإبداعي بشكل خاص إلى (آمون) "الذي عطس، [وبصق من فمه وخلق] (شو) و(تفنوت)، وشاركا في الظهورات"[1].

إن الأداء الإبداعي اللائق بـ (آمون) نفسه، والمتضمن سمات الإدراك والإعلان، يعني الحدس بمفهوم، ثم خلقه عبر الإفصاح عنه لفظياً: "الإدراك هو ذهنه، والإعلان هو شفتاه، وقوة حياته هي كل ما يخرج من فمه" (Gardiner 1905: 38). هذه الإمكانيات هي موضوع نظام نشأة الكون الأساسي الرابع العائد للإله (بتاح) إله مدينة (ممفيس). لقد تم الحفاظ عليه أولاً في نص قديم مفرد معروف باسم (لاهوت ممفيس) المنقوش على الألواح الفخارية في منطقة "الفرعون شباكا" (حوالي العام 700) قبل الميلاد، لكنه منسوخ عن نقش آخر ربما كان معاصراً للاهوت (ليدن). ونقرأ هنا أهم سطوره:

---

[1] النص الموجود بين قوسين تم ترميمه. إن كلمة "عطس" و"بصق" (شو) و(تفنوت)، تُعزى إلى (أتوم) في نصوص الهرم. يتضمّن هذا الأداء تلاعباً بالكلمات – يتعلّق هذا التلاعب بالأحرف الأولى من الفعل "عطس"، والاسم المرافق لهذا الفعل "شو"، والفعل "بصق" والاسم المرافق "تفنوت" – لكنه يعبّر أيضاً عن التطوّر المادي لإلهين من جوهر (أتوم) ومادته.

كان تطوّر صورة (أتوم) من خلال القلب واللسان. لأن العظيم والمهم هو (بتاح)، الذي وهب الحياة لجميع الآلهة، ومنحها قواها من خلال ذلك القلب وذلك اللسان.... وبالتالي تمت ولادة الآلهة كلها، (أتوم) ورباعيته أيضاً، لأن الخطاب الإلهي كله تطور من خلال ما خطط له القلب وأمر به اللسان[1].

يكمن خلف هذه الكلمات تأمل بالطريقة التي أصبحت فيها صورة عمل فني في ذهن فنان مُعلنة في جوهر بيئته المادية. وكانت ظاهرة النقل الإبداعي هذه تُعزى إلى الإله (بتاح) راعي الحرفيين والنحاتين. لكن بالنسبة لفنان من البشر فإن الانتقال الذي يحدث عبر الأداء اليدوي، وضمن المجال الإلهي، والذي يعبّر عن فكرة الخالق وحده، يكون كافياً – يكمن هذا المفهوم أيضاً خلف قصص الخلق في الإنجيل: "قال الله: لِيَكُنْ نُورٌ، فَكَانَ نُورٌ". (سفر التكوين 1: 3). وبناءً عليه كان (بتاح) الوسيلة التي تتحول من خلالها فكرة الإله عن العالم إلى حقيقة مادية – لقد استبقت المفهوم الإغريقي والمسيحي المبكّر عن "*اللوغوس*" الإبداعي بما يقارب ألف سنة. ولا يتم توصيف الخلق الناتج بأنه "الآلهة كلها" فقط (مجموعة القوى العالمية وعناصرها) بل بـ "صورة (أتوم)" و"الخطاب السماوي". ويمثّل المصطلحان الأخيران جانبي الخلق المادي، الجسدي والفكري. وكما تحتفظ المنحوتة الحجرية بأصلها المادي الفيزيائي (الحجر التي قُطِعَت منه)، يكون العالم المخلوق "صورة" لمنبعه المادي، ممثلاً بالفرديّة البدائية للإله (أتوم). ويشير مصطلح "الخطاب السماوي" بالطبع إلى *أمر* الإله، لكنه أيضاً مصطلح مصري للكتابة الهيروغليفية: كما ترمز

[1] (بريستد 1902: pls. 1-2K cols. 53-57). وانظر (ألن 1988): 42-47). إعادة مرجعية هذا النص إلى "بداية التاريخ المصري تحديداً" (ويلسون 1946: 55-56) لم يعد بالإمكان الدفاع عنها. والرأي المتعلق بتاريخ تأليفه ينقسم الآن على الأرجح بين المملكة الوسطى وفترة (Ramesside – الرعامسة).

الكتابة إلى فكر المؤلِّف، فإن العالم المخلوق "نص" يرتبط بمفهوم الخالق عن هذا العالم.

فَهِمَ علماء الآثار المصرية الأوائل عناصر نشأة الكون الرئيسة الأربعة المبيّنة أعلاه كأنظمة لاهوتية متنافسة. وعلى الرغم من اعتراف كتاب "*المغامرة الفكرية*" بتعددية منطق المصريين، لا تزال بعض وجهات النظر هذه تتمثل في نقاشات (ويلسون) لها[1]. لم تكن المنافسة غريبة عن حضارة المصريين، لكن علينا أن ننظر إلى الأنظمة الأربعة بوصفها وجهات نظر متكاملة عن مفهوم متماسك مُلفت عن الخلق أكثر مما ننظر إليها بوصفها أنظمة متنافسة. وتشير هذه الأدلّة إلى أن هذا المفهوم قد تطوّر بشكل معقد عبر الزمن، ومع ذلك، لم تكن عناصر نشأة الكون المصرية عناصر غير مترابطة. لقد قام كل منها بالتركيز على جانب مختلف من جوانب الخلق: بمصطلحات أرسطوطاليس، على أسبابها المادية الرسمية الفعّالة.

الآلهة والإله

لم ينعكس منطق المصريين التعددي في نشأة الكون فقط بل في آلهتهم المثيرة للإعجاب أيضاً. لقد مثّل العديد منها عنصراً بدائياً مفرداً أو قوة للطبيعة والمجتمع البشري، مثل الهواء (شو)، السماء (نوت)، والأرض (جب). وكان للآخرين أدوار أوسع على أية حال: (أتوم) مثلاً، هو الشمس وكذلك هو المصدر المادي للعالم، و(حورس) هو الشمس إضافة إلى قوة المَلَكيّة. لا يزال البعض يظهر بإسهاب: الشمس ليست (أتوم) فقط أو (حورس) لكنها أيضاً (رع) و(حوراكتي). وكما في عناصر نشأة الكون، تمثّل هذه "التعددية في المناهج" تفسيرات متكاملة لظواهر طبيعية. في المفهوم المصري، كان أول

---

[1] مثلاً، في تفسيره للاهوت (ممفيس) بأنه "لاهوت مُدَّعٍ يحاول أن ينصّب نفسه كلاهوت عالمي كوني أمام طرق التفكير التقليدية" (ويلسون 1946) - بخلاف مع هذا التصريح الأقدم الذي يؤرّخ لـ "بداية التاريخ المصري".

شروق للشمس هو ذروة الخلق، وبالتالي الارتقاء الأقصى للإله (أتوم). ويمثّل (حورس) كلتا هيمنة الشمس على العالم المصري وهيمنة الفرعون على المجتمع المصري. و(رع) هو الشمس بحد ذاتها (اسمه ذاته يعني "الشمس")، و(حوراكتي) هي الشمس عندما تولد من جديد فجراً من (Akhet – أخيت، تل العمارنة)، الفسحة الانتقالية بين العالم السفلي والعالم.

تحت حالات التعددية المعلنة هذه تكمن ظاهرة واحدة يمكن رؤيتها من عدة أوجه. ينعكس معنى هذه الوحدانية الضمنية في الممارسة التي وصفها (فرانكفورت) "بالتوفيقية – التوفيق بين المعتقدات"، اجتماع اسمين أو أكثر في إله واحد. تتحدث نصوص التوابيت مثلاً عن (رع-أتوم)، وكان الإله (آمون) يُعبد أساساً بهيئة الإله (آمون-رع)، تجلّي الخالق في أعظم خلقه قوة. إن التعبير المطلق لهذا المعنى كان بالطبع اعترافاً بتشكّل جميع الآلهة من ألوهية كامنة واحدة. ووصل المصريون أنفسهم إلى شيء يقارب هذا الإدراك. هناك نصوص ذات طابع أدبي من المملكة الوسطى شهيرة باسم "أدب الحكمة" تتجنّب عادة الإشارة إلى الآلهة الأفراد، وتفضل مصطلح "الإله" بدلاً عنها، ونجد في نص من هذا النوع:

تناولُ طعامه أمر جيد بالنسبة إليه كرجل: يعطي الإله أمراً للشخص الذي تمت مباركته.

لا تفصل قلبك عن الإله: اعبده وأحبه (وكأنه) تابع.

ما يحصل هو ما يريده الإله.

اعمل لأجل الإله وهو سيفعل الشيء ذاته من أجلك ... يعرف الإله من يعمل من أجله.

ربما يعني المصطلح في حالات كهذه ("أياً كان الإله") بشكل عام، بدلاً من الإشارة إلى إله مُطلق واحد. وعلى أية حال، يظهر دليل أوضح على هذا الأخير (الإله المطلق الواحد) في منتصف طريق تاريخ

الحضارة المصرية، كما برهن عليه نص من لاهوت مملكة (ليدن) الجديدة الخاص بـ (آمون):

الآلهة كلها ثلاثة:
(آمون) و(رع) و(بتاح)، من دون نظير أي منهم.
هويته خبيئة مثل (آمون)،
هويته هي (رع) كوجه، وشخصه هو (بتاح)....
(آمون) و(رع) و(بتاح): المجموع ثلاثة....
(Gardiner 1905: 35, Allen 1988: 54-55)

هذا التصريح الثلاثي الذي يعكس عناصر نشأة الكون الثلاثة هو المكافئ المصري للثالوث المسيحي، إله واحد (كما تمت الإشارة إليه بصيغة المفرد "his") مع طبيعة ثلاثية: إله فائق ("خبيئة مثل (آمون)")، ويتظاهر في خلقه ("رع كوجه")، و"اللوغوس" الذي جعل العالم المادي ممكناً ("بتاح").

على الرغم من توقّعه للاهوت المسيحي لم يمثّل لاهوت (ليدن) التوحيد بالمعنى التقليدي الذي لا يتسامح مع الآلهة الأخرى، بالمفرد أو الجمع. ربما وصل المفكرون المصريون إلى الاعتراف بوحدانية الإله، لكن منطقهم التعددي وافق على هذا كحجر إضافي آخر في موزاييك وجهة نظرهم العالمية. يمكن أن يُنسب الفضل لمصر بوجود أقدم دليل مسجّل حول التوحيد الحقيقي في منطقة (الفرعون أخناتون) حوالي (1352-1336) قبل الميلاد. ومع وجود الكثير من الغموض في هذه الحقبة من التاريخ المصري، لا يزال اللاهوت الخاص بها واضحاً نسبياً. لقد روّج (أخناتون) لعبادة الإله الواحد الذي تتم الإشارة إليه عادة في النصوص القديمة والحديثة باسم (أتون)، أي قرص الشمس. كان (أتون) مجرّد ناقل لتجسّد الإله في العالم. الإله ذاته كان أساس الضوء، المشار إليه في تصريح لاهوتي معروف على أنه "الاسم التعليمي"، والمستند أساساً على تعريف واحد لإله

الشمس: "الحيّ، الشمس (حوراكتي)، الذي يصبح فعالاً من (أخيت) في تعريفه للضوء الذي يأتي من (أتون)". وكان (أخناتون) أول من أعلن ألوهيته الجديدة كبديل مفضّل للآلهة المصرية التقليدية. ويقوم في منتصف الطريق إلى منطقته باستبدال اسم الإله وتطهيره من إشارته إلى (حوراكتي) وتوضيح علاقة الإله بـ (أتون): "الحي، الشمس، حاكم (أخيت)، الذي أصبح فعالاً من (أخيت) في تعريفه للضوء الذي يأتي من (أتون). وفي الوقت نفسه، يحظر مصطلح "الآلهة" مرسلاً وكلاء عنه لاستبداله بـ "الإله" الواحد المفرد على كل التماثيل المنتصبة. يقوم عدم التسامح هذا بإعداد الشكل النهائي لعقيدة (أخناتون) لتكون التوحيد الحقيقي.

وعلى الرغم من رؤية حركة أخناتون الفكرية بوصفها تبشيراً بالتوحيد اليهودي المسيحي الإسلامي، فإن تعريفها للضوء كمبدأ أساسي للوجود أكثر شيوعاً في الفلسفة الطبيعية الإغريقية. وما تتشارك به مع التوحيد التقليدي هو التعصّب نحو الأديان الأخرى. وعلى الرغم من الجهود التي بذلها ورثة (أخناتون) لدمج اللاهوت الخاص به في إطار الدين المصري التقليدي، فقد تم رفضه لاحقاً هو وإلهه بوصفه مهرطقاً. وبما أن المنطق المصري التعددي استطاع أن يقبل بسهولة تفسيراً آخر لطريقة عمل الكون، فربما لم يكن الرفض اللاحق بسبب طبيعة إله (أخناتون) بل كان جزئياً بسبب التعصّب الذي ميّز نهاية حكمه. وبضوء ذلك كانت مساهمة (أخناتون) في التاريخ الفكري "ابتكاراً" للاهوت توحيدي أقل مما كانت أول مثال عن منطق أحادي التكافؤ.

الفرد في الفكر المصري

تفتقد عناصر نشأة الكون المصرية تصريحاً واضحاً عن الأساس المنطقي للخلق وسببه النهائي. فاعتبارات الكون هي محتوى لتوصيف

الآلية التي يوضع من خلالها إطار دورة الحياة في مكانها. وهي تنتهي بظهور الآلهة، بحسب الكلمات الختامية للاهوت (ممفيس):

وهكذا أصبح (بتاح) راضياً بعد قيامه بكل شيء والقاء "الخطاب السماوي" أيضاً، وبمنحه الحياة للآلهة، أنشأ البلدات وأعدّ الأراضي الزراعية ووضع الآلهة في أماكن عبادتها، وأسس تقديمها للخبز وأوجد أضرحتها وجعل أجسادها تشبه رضا قلبها (Breasted 1902: pls. 1-2, cols. 59-60).

إن دور البشر في هذه الصورة يظهر أولاً في نصوص التوابيت في المملكة الوسطى، حيث يقول الخالق:

أقمت أربع مآثر رئيسة داخل بوابة (أخيت = يفترض أنه موقع تل العمارنة).

لقد خلقت الرياح الأربع، بحيث يستطيع كل إنسان أن يتنفس في وقته. هذه أولى المآثر.

خلقت الغمر أو الفيضان بحيث ربما يستطيع البسيط أن يسيطر مثل العظيم. وهذه هي المأثرة الثانية.

جعلت كل إنسان مشابهاً الإنسان. ولم أطالبهم بممارسة الفوضى: عقولهم هي التي تدمّر ما قلته. وهذه هي المأثرة الثالثة.

جعلت قلوبهم لا تنسى ("الغرب")، من أجل جعل عطايا الإله على "آلهة النومي". وهذه هي المأثرة الرابعة. (CT VII, 462d-64f).

هذه المشهد الذي يرينا قيام الخالق بأعمال لمصلحة البشر يتضمن عناصر الطبيعة: القوة الأخلاقية لقانون الطبيعة الذي أطلق عليه المصريون اسم (ماعت)، الأخلاق البشرية ("الغرب")، والعلاقة بين الناس والآلهة. وتظهر رؤية أشمل عن الموضوع ذاته في أدب الحكمة المعاصر لنصوص التوابيت:

من أجل البشر، قطيع الله.

خلق السماء والأرض لمصلحتهم،

وأبعد جشع الماء من أجلهم،
وخلق للقلب هواء ربما يتنفسونه.
إنهم أشباهه، الذين أتوا من أطرافه.
رفع السماء من أجلهم.
وخلق النبات والقطعان والطيور والأسماك لتغذيهم...
وخلق أشعة الشمس لمصلحتهم وأبحر لرؤيتهم.
رفع الأضرحة حولهم؛
عندما يبكون، يُنصت إليهم.
صنع من أجلهم قادة في بيضة....
يسهر من أجلهم في الليل والنهار.....
لأن الله يعرف كل اسم[1].

إن الظهور المتأخر نسبياً لهذا الموضوع الإنساني في الأدب المصري، وغيابه عن حسابات الخلق، يعكس تطوراً تاريخياً في الفهم المصري لموقع الفرد في النظام العالمي. وتبلغ أولى عناصر نشأة الكون أوجها في شروق الشمس التي لا تظهر على العالم كدورة حياة فقط، بل كمبدأ أساسي للمَلَكية المتجسدة في الإله (حورس). وتمتد هيمنة الإله هذه من عوالم الطبيعة إلى عوالم المجتمع البشري. لقد كان (حورس) أساس المَلَكيَة مجسداً بالشمس وشخص الفرعون الحالي: يطلق على الملك والشمس اسم (حورس). وعلى أية حال، لم يُنظر إلى دور الملك على أنه هيمنة سياسية فقط بل كان أيضاً ضامن الحياة ومقيم العدل فيها: الأسماء الشخصية مثل "الملك هو طاقة الحياة لدي"، "طاقة حياتي من الملك"، "حياتي تعود للملك"، "حياتي من (الملك) رادجيدف" كانت شائعة في المملكة القديمة.

---

[1] "الحكام في البيضة" تشير إلى الملوك المصريين، المعدّين للحكم منذ أن تم الحمل بهم.

وفقاً لوجهة النظر هذه، فإن القادة المصريين في الألفية الثالثة قاموا أساساً بقياس استحقاقهم كأفراد بمدى قربهم من الملك وخدمتهم له. وتصف السير الذاتية على قبور هؤلاء الرجال بشكل روتيني المهامَ التي عهد بها الملك إليهم، وتُختتم بشكل نموذجي بتصريحات من نوع "لقد تصرّفت بالكامل وفقاً لما باركني به تجسّده أكثر من أي شيء آخر..... لقد باركني تجسّده بيقظتي، وبالحماية التي اختبرتها بحضوره أكثر من حضور أي من قادته أو شخص مميز عنده أو عامل لديه"[1]. وكان متوقعاً لمعايير القيمة هذه أن تستمرّ في الحياة التالية. وفي بداية التاريخ المصري، احتوت قبور الخدم المحيطة بالقبر الملكي أدلّة تشير إلى علاقاتهم الوطيدة مع الملك لدرجة يختارون اللحاق به في موته. ومع أن هذه العادة لم تعد مطبّقة في المملكة القديمة لكنها لا تزال تنعكس في تجمّع قبور القادة حول هرم ملكهم.

في بداية السلالة الحاكمة الخامسة (حوالي 2450 ق.م) بدأت السير الذاتية على القبور تتضمن بيانات بالإجراءات الرسمية الخاصة والشخصية، مستقلة عن علاقة الشخص بالملك، مثل "أنا الشخص الذي يمكن أن تُقدّم العطايا له، والشخص الذي كان يُكرّم، الشخص الذي أحب والده، وأحب والدته، وكان محترماً من أولئك المحيطين به، لطيفاً مع أخوته، محبوباً من عماله، ولم يفعل أي شيء يلعنه البشر" (Urk. I, 46,16 – 47,5). إن هذا يعكس اتساعاً في فهم المصريين لمسألة الفردانية التي حققت تعبيراً ملموساً في تماثيل قادة السلالة السادسة، منقوشة أحياناً بإطار فردي فنّي معروف باسم "النمط الثاني"، ومميزاً عن النوع المستخدم عادة لتماثيل الملوك أو القادة. وقد نما معنى الاستقلال والاستحقاق

[1] (يورك. 104، 9 و 105، 18-106). "التجسد" وعادة تُترجم كلقب "جلالتك، فخامتك"، وتشير إلى الملك بوصفه التجسيد الحالي لقوة المَلَكيّة.

الذاتي في ظل المَلَكيّات الضعيفة في عصر الاضمحلال الأول (2150-2000 ق. م). وفي هذه الحقبة، لم تعد السير الذاتية للقبور تتضمن تصريحات عن التصرّفات الرسمية الخاصة بالملك، ولم تُظهر مراسم الدفن حينها أي دليل على حياة أخرى بعد الموت تتضمّن اعتماداً على الذات مستقلّ عنه.

بعد إعادة تأسيس حكم مركزي قوي في الملكية الوسطى، عاد النموذج القديم للعلاقة الفردية مع الملك إلى الظهور مرة أخرى في السير الذاتية للقبور، وفي القبور الرسمية المحيطة بهرم الملك. وخلف هذا المظهر الزائف، بقي معنى الاستحقاق الذاتي للفرد منعكساً في ظهور أعمال أدبية علمانية (لا دينية) كالقصص ونصوص الحكمة. وقد كانت عبارة عن أساليب أدبية غير موجودة في المملكة القديمة، وتُعطي قيمة مُسبقة للأفكار الفردية، وتعتبرها سجلّات جديرة بالتوثيق والنقل: وبحسب تصريح أحد المؤلفين "أنا شخصية مرموقة تستحق أن يُصغى لها".

من بين هذه النصوص ثمة نص معروف باسم "تعليمات الولاء" موجود في المملكة القديمة، ويعزز وجهة نظر المَلَكيّة:

بجّلوا الملك في صميم أجسادكم،
انضمّوا إلى تجسّده بعقولكم،
أظهروا الخوف منه طوال اليوم،
احتفوا في كل مناسبة.
إنه الإدراك في القلوب، لأن عينيه تتفحصان الجميع.
إنه الشمس التي يعيش المرء في ظلها،
ومن يكون في ظله سيصبح ذا ممتلكات عظيمة ...
الملك هو قوة الحياة، وفمه فائض،
ومن سيعيش، سيعتمد في تغذيته عليه.....
لا تتذمر من المكافآت التي يمنحها،

لكن اهتف للتاج الأحمر، وانثنِ على التاج الأبيض،
ومجّده هو الذي يرتدي التاجين.
عندما تفعل هذا، ستبقى أطرافك سليمة معافاة،
وسوف تجد أنه يستحق الخلود (Posener 1976: 58-95)

مع أن النص يقترح العودة إلى وجهة نظر أقدم للمَلَكيّة، فإن حقيقة وجوده تحديداً تكذّب ذلك الانطباع. ما من مرافعة خاصة لمصلحة الملك كانت ضرورية في المملكة القديمة، ولا يمكن أن نتخيّل "التذمّر من مكافآت يمنحها". لقد انبثق الوضع الحقيقي للملكية في مكان آخر في أدب المملكة الوسطى، وكان باستطاعة مؤلّفيها إدانة الفرعون بسبب الفوضى أو سوء حكمه:

البشارة والإدراك و(ماعت) معك،
لكن ما جلبته للأرض هو العدوان وضجيج الاضطرابات[1].

كانت العلاقة بين البشر وآلهتهم تتناسب طرداً مع وضع الملكية. ففي المملكة القديمة، عندما كان الملك معيار الاستحقاق الذاتي، لم تظهر أية أدلّة على علاقة مباشرة مع الآلهة. ويبدو الملك نفسه وكأنه يخدم كقناة بين المصريين وآلهتهم، ويستمر هذا الترتيب في الحياة اللاحقة، حيث يطمح القادة بمرافقة قائدهم المتوفى بدلاً من الآلهة: المصطلح المصري هو "التكريم مع الإله العظيم". وأقدم دليل على علاقة مباشرة بدأت في أواخر المملكة القديمة في مناخ جنائزي، حيث تم تعيين المتوفى بصفة "المكرم مع الإله". والأسماء التي كانت شائعة في المملكة الوسطى مثل "ابن إيزيس" و"ابنة إيزيس"، ولم تكن معروفة في المملكة القديمة تفترض علاقة جديدة مباشرة مع الآلهة، وتُظهر المنحوتات والنصب التذكارية غير الملكية في المملكة الجديدة أن أصحابها كانوا وجهاً لوجه مع الآلهة أو يخاطبونها بشكل مباشر.

---

[1] نوع من العتاب (12، 12-13) (نص في كتاب هيلك 1995: 57).

وعلى العكس من ذلك، كان الخالق المُبدع (آمون) الأكثر بعداً عن الآلهة المصرية. وشعر المصريون في المملكة الجديدة بالقرب منه:

(آمون)، أنت واهب الفقراء،
أنت أبو اليتيم،
أنت زوج الأرملة، وهكذا يعيش الجميع باسترخاء.
لفظُ اسمك يشبه تذوّق نكهة الحياة،
يشبه نكهة الخبز بالنسبة للطفل، ونكهة العباءة بالنسبة للعاري،
نكهة الشجرة المورقة في الطقس الحار. (Gardiner 1928: pl. (5lines 9-15

كانت هذه العلاقة المباشرة مبتورة تحت حكم (أخناتون). الإله المُفرد الذي كان يُعبد من الملك وعائلته فقط، وعلى باقي المصريين توجيه صلواتهم وعباداتهم إلى الملك مباشرة أو من خلاله - محاولة متعمّدة للعودة إلى نموذج المملكة الأولى. هذا الانتهاك لما كان سائداً في ذلك الوقت، وعلى مدى قرنين من الزمن، من إمكانية الوصول المباشر إلى الآلهة، ربما كان العامل الأساسي لرفض عقيدة (أخناتون). لقد كان لاهوت (ليدن) الخاص بالإله (آمون) استجابة جزئية لذلك اللاهوت الخاص بإله (أخناتون). وفي هذه الترتيلة لـ (أتون)، يمجّد (أخناتون) تنشيط الإله للعالم فجراً:

عندما تُضاء الأرض بك وأنت ترتفع من (أخيت)
وتشعّ في قرص الشمس خلال النهار،
تبدد الظلمة وتمنح أشعتك،
وتجعل (الأرضين = مملكة مصر العليا والسفلى) تحتفلان بالضوء،
يستيقظون ويقفون على أقدامهم بعد أن رفعتهم،
أجسادهم نظيفة، ومرتدون ملابسهم،
وأذرعهم ممدودة تبجيلاً لظهورك،

وكل من في الأرض يقوم بعمله،
كل القطعان تسترخي في مراعيها،
الأشجار والأعشاب تزدهر،
الطيور تطير من أعشاشها، وأجنحتها تتعبد قوة الحياة لديك،
كل الحيوانات الصغيرة تدبّ على أقدامها
كل ما يحلّق أو يمشي على الأرض، يحيا عندما تشرق من أجله.
ترحل المراكب وتعود أيضاً.
كل الطرق مفتوحة عند ظهورك.
الأسماك في النهر تقفز أمامك،
بوجود أشعتك داخل الماء. (Sandman 1938: 94)

وفي لاهوت (ليدن) المكتوب بعد قرن، تظهر الإشادة بظهور (آمون) في الشمس بالمصطلحات ذاتها:

أولئك النيام، هو ينير من أجلهم،
ليضيء وجوههم بانبثاق يوم آخر،
عيناه مشرقتان وأذناه مفتوحتان،
كل طرف من أطرافهم تلقى أشعته....
الآلهة ترى، ومعابدها مفتوحة،
بدأ الناس بالتحديق والرؤية من خلاله.
الأشجار كلها تتمايل نحوه
وتميل إلى عينه المفردة، وقد تكشّفت أوراقها.
الأسماك تقفز في الماء
وتأتي من أماكن سباحتها لحبها له،
والقطعان كلها ترقص أمامه
والطيور تخفق بأجنحتها.
لقد أدرَكَته في أوقاته الجيدة
وتعيش لرؤيته خلال النهار. (Gardiner 1905: 19)

من هذا النص ونصوص أخرى مشابهة، يبدو واضحاً أن لاهوت (آمون) اللاحق أدخل الفلسفة الطبيعية لعقيدة (أخناتون)، ودمجه مع مفهوم أوسع للألوهية. وكان (آمون)، مثل إله (أخناتون)، خيّراً في عملية إعادة خلق الحياة يومياً عبر شروق الشمس، لكن بالتناقض مع (أتون)، يمكن للإنسان الفرد الذي يلتمسه أن يصل إليه في الوقت نفسه، "أذناه مفتوحتان".

النظام والفوضى

في عناصر نشأة الكون لدى المصريين، لم تؤسس عملية الخلق إطار الحياة فقط – عناصر العالم المخلوق وقواه – بل وضعت أيضاً الحالة المثالية التي يُفترض بالحياة أن تعمل من خلالها. وقد تم التعبير عن هذه الفكرة في مجموعتين من المصطلحات المعاصرة التي تعكس الخلاف بين أوجه الخلق المتحركة والثابتة: من جهة أولى، "التكرار الأبدي" و"الحياة"، ومن جهة أخرى، "التشابه الأبدي" و"النظام". إن مصطلحات المجموعة الأولى هي أسماء ذكورية والمجموعة الثانية أسماء أنثوية، ونصوص التوابيت تربطها مع بداية الخلق في تطوّر الإله (شو) ونظيرته الأنثوية (تفنوت).

الأصل في هذه المصطلحات هو رؤية العالم مشابهاً لسيناريو مسرحية لا يتغير ("التشابه الأبدي" و"النظام")، يُسنّ من جديد كل يوم مع شروق الشمس ("التكرار الأبدي" و"الحياة"). إن إعادة إنتاج مفهوم المؤلّف الأصلي في مسرحية معينة هو بطريقة ما إيمان يعتمد على طريقة إدارة المخرج، وإرادة الممثلين ومقدرتهم. وبالنسبة للمصريين، كانت مسؤولية الفرعون تأكيد الإيمان يومياً بإعادة تشريع مبدأ الخالق بالحياة، وكانت مسؤولية الأفراد التقيد بإرشادات الخالق ونصّه. إن إرادة الفرد تطرح عنصر الشكّ الحتمي: الانحراف عن النص يمكن أن ينشأ من توجيه سيئ أو من التعمّد أو سوء الفهم من جانب الممثلين. ومن وجهة النظر المصرية، الفوضى

أو "الشر" ليست جزءاً من النظام الطبيعي للخلق، بل تنشأ من عدم كمال الإنسان: "أنا لم أعط أمراً بممارسة الفوضى: إن أذهانهم هي من دمّرت ما قلته" (CT VII, 464a-b).

إن المبدأ الأول هو مبدأ (ماعت)، ويعني المصطلح المصري "النظام". (ماعت) هي القانون الطبيعي للكون، والرمز الأخلاقي الذي يحكم علاقات البشر: "لقد صنعت الرياح الأربع.... وصنعت الفيضان.... وجعلت الإنسان مشابهاً لرفيقه الإنسان" (CT VII, 462e, 463c). يتم تحديد الجيد والسيئ من خلال العلاقة مع هذا المبدأ بدلاً من مجموعة مبادئ مشرّعة من الإله. ومثل القانون المصري، لم يتم كتابة (ماعت). إنه رمز تطبيقي يتم تحديده من النتائج المرصودة لتصرّف الإنسان: الطريقة التي يجب أن تكون الأمور عليها.

وبناء عليه كانت الأخلاق بالنسبة للمصريين مبدأ اجتماعياً: الأخلاق هي التي عززت السلام والتعايش بسعادة. لقد توضحت هذه الرؤية من خلال منظور المصريين للحياة الأخرى، وينعكس ذلك في حياة المصريين من خلال مجتمع أرواح "akhs" يحكمها الملك (أوزيريس). وعند الموت، تعود قوة حياة الفرد (كا) إلى (أوزيريس): مبدأ الحياة متعددة الأجيال. ولمتابعة الحياة بعد الموت، فإن على (با) الفرد (مبدأ قريب من الفكرة الحديثة عن الروح) أن تعود مع (كا) إلى أحضان (أوزيريس). لقد كان الشرط الأساسي لعملية لمّ الشمل هو هذه المحاكمة النهائية التي يتم فيها وزن قلب الفرد (مجموعة الأفكار والعواطف) مقابل (ماعت). إذا ما كان القلب (ناقص الوزن) بالمقارنة مع (ماعت) فيتمّ تدميره وإدانة مالكه والحكم عليه بغيبوبة ما بعد الحياة، وهو ما يُطلق عليه المصريون صفة "الموت مرة ثانية". والشخص الذي يظهر بأنه "صحيح القلب" يمكن أن يتجدد ويعيش إلى الأبد بصفة "روح" وتتضح هذه النتيجة السعيدة من خلال

مشاهد (حورس) ممثّل ملك الأحياء، الذي يقوم رسمياً بإرسال الشخص إلى (أوزيريس). وبناءً عليه كانت المحاكمة الأخيرة محاكمة اجتماعية تحدد العضوية في مجتمع ما بعد الحياة لأفراد تبيّن أفكارهم وتصرفاتهم في حياتهم استحقاقهم لهذا المجتمع.

الخاتمة

إن ما أصبح أكثر وضوحاً خلال سبعين عاماً، منذ صدور كتاب "*المغامرة الفكرية*" كان طبيعة الفكر المصري وتطوّره. لقد أصبح لدينا الآن ما يلزم لفهم المبادئ المتوارية خلف مصطلحات الوثائق القديمة ورسوماتها الرمزية، والطريقة التي تغيّرت بها هذه المصطلحات عبر التاريخ. وهذا بدوره قد منحنا فهماً أفضل لموقع مصر القديمة في العالم الفكري لمعاصريها وأحفادها، ومنحنا في نهاية المطاف تقديراً أفضل لتطوّر الفكر. إن وجهة النظر المصرية عن العالم وخلقه، وعن الطبيعة ودور الفرد، لا يمكن النظر إليها الآن كشيء معزول عن وجهة نظرنا الحالية، بل كسلف له.

الفصل الرابع

عن الفكر التأملي في بلاد ما بين النهرين

بينيامين آر. فوستر

بناءً على تحليل واحد في أواسط القرن العشرين، تطرح حضارات بلاد ما بين النهرين القديمة احتمالات فكر تأملي لا حصر لها لكنها لم تحقق أي شيء يستحقّ هذا الاسم. وذلك لأن القيود المتأصلة الشائعة في الفترة ما قبل (الهيلينية)، والبشر البدائيين الجدد الذين لم يميّزوا بين البشرية والطبيعة، وبالتالي لم يستطيعوا التفكير بشكل موضوعي. وباقتصارها على حالات فردية وردود الأفعال عليها، ومن أجل تحرير الروابط والشعور العاطفي، لم يعرف فكر بلاد ما بين النهرين أي شيء عن "it- ضمير الجماد" ولا قوانين سببية كونية لا شخصية (فرانكفورت 1946). وبناء على دراسة أخرى صادرة في الفترة ذاتها، افتقدت حضارة بلاد ما بين النهرين أية فرضيات، ولم تمتلك وسائل التمييز بين الممكن والواقعي. لقد كان الفكر العلمي الذي يُعتبر الإنجاز الأسمى للعقل البشري مجهولاً قبل الإغريق، ومنسياً في العصور الوسطى وأُعيدَ

اكتشافه في عصر النهضة في أوروبا؛ وكذلك لم يكن الفكر التاريخي معروفاً قبل الإغريق (كاسيرير 1944).

في مواجهة هذه التصريحات وأخرى مشابهة، وخلال نصف قرن لاحق، لم يظهر تحليل للفكر التأملي لبلاد ما بين النهرين على نطاق واسع مشابه لذلك الذي قام به (الثنائي فرانكفورت) ورفاقه. إن تركيز (كاسيرير) على تطوّر الرمزية ومعالجتها بوصفها سمة أساسية لتفكير الإنسان قد أظهر قدرة على البقاء والالتزام أكبر من تفكير (الثنائي فرانكفورت) "المؤسطر". وربما كان سبباً هاماً لهذا الأمر أن تلك المعرفة بالموهبة التحليلية قد طغت بشكل متزايد على الإيديولوجيا والسلطة القديمة في تفضيل الدين والأخلاق، كما طغت على الروابط بين الرمزية والتواصل والتمثيل في تفضيل لمحتوى معين وشكل خارجي. يبدو التعارض بين "الإنسان" و"الطبيعة" الآن أقل وضوحاً مما كان بالنسبة (للثنائي فرانكفورت)، ولم تتابع (فيلهيلنية)[1] القرن التاسع عشر لتضع بشكل نهائي مصطلحات لمقالة عن الفكر كما كان الحال مع (كاسيرير) و(الثنائي فرانكفورت). (أوبنهايم 1978، ميجير 1992، مارشاند 1996).

يدلّ المصطلح الإغريقي القديم "بلاد ما بين النهرين - Mesopotamia" بشكل عام على الأرض المُحاطة بالمنعطف الكبير لنهر الفرات الأوسط، شرق حلب الجديدة. لكنه كان يشير أيضاً في العصور القديمة إلى السهول والمرتفعات بين دجلة والفرات من الخليج إلى هضبة الأناضول. ومع إعادة إحيائه من قِبَلِ الباحثين الأوروبيين والقادة الاستعماريين في القرن العشرين بالمعنى الأخير له، أصبح هذا المصطلح يشير إلى العراق ما قبل الإسلام، وهذا يتضمن

[1] Philhellenism: الفيلهيلنية مصطلح يشير إلى الإعجاب بالثقافة الإغريقية وكل ما هو إغريقي. المترجم.

الأراضي القديمة لسومر وبابل وآشور (فوستر 2009: 5-6)، وهذا ما اعتمدناه هنا.

ميتافيزيقيات بلاد ما بين النهرين

تكمن أصول حضارة بلاد ما بين النهرين في قابلية السكان المقيمين في مناطق الطمي لإدارة بيئتهم. لقد سمحت تربية الخراف والماعز والخنازير، إضافة إلى تطوير الزراعة، للناس المقيمين في مناطق الطمي بأن يجلبوا حيوانات ونباتات ليست من أصول المنطقة. وسمح لهم الريّ بتعويض العلاقة غير المتوافقة بين مياه النهر العليا ومواسم النمو، وذلك من خلال تخزين الماء وتوزيعه عند الضرورة. وهكذا تضمنّت القيم الأساسية لثقافة بلاد ما بين النهرين المبكّرة رغبة قوية بالإدارة والتخطيط، وتم التعبير عنها (الرسم أو التخطيط = gish-ur) السومري و (التصميم = usurtu) الأكادي (فاربر-فلوغ 1973: 181-191). كانت الخطط الفعّالة أبدية بشكل مثالي، وغير قابلة للتغيير، ويحافظ عليها أصحاب السلطة باحترام. لم تكن الخطط شخصية، وبالتالي لم تُعبد، ولم تكن موجّهة ولا مُهابة، ولا ممثلة لقوة أو سلطة معينة أو مخوّلة لها. كما لم يكن للخطط قوى مستقلة من تلقاء نفسها لكن لا بدّ من تنفيذها على أيدي وكلاء راغبين متفهمين.

ويتضمّن التخطيط تسلسلاً هرمياً وافق عليه الفكر التأملي لسكان بلاد ما بين النهرين على أنه متأصل في أي ظاهرة منظّمة. وكانت السلطة التنفيذية داخل الكون المنظم مجسّدة غالباً كسلطة إلهية (سلطة إلهيّة سومرية "PA.AN" أو أو مَلكيّة سومرية "PA.LUGAL"، وكان العنصر الأول من كل رسم بياني هو لقب رسمي. ولئن تم فهم الخطط كما تم رسمها أو التخطيط لها، ولتتم رؤيتها أو تصوّرها، فقد كان على السلطة أن تطلق الأمر، وأن تفكّر بشي لفظي يُعلن ويُنفّذ. ويميل أدب بلاد ما بين النهرين إلى الاحتفال

بالأوامر أكثر مما يميل إلى التخطيط، حيث تضمّن ذلك التزاماً بالأداء وعقوبات على عدم التنفيذ. بينما يكون التخطيط رؤية قيادية. وفي أطوار لاحقة من حضارة بلاد ما بين النهرين، صلّى الحكام دوماً من أجل السلطة لضمان الامتثال لأوامرهم، لكنهم تفاخروا من حين لآخر بخططهم وأفكارهم الحالمة.

بين الوثائق الفكرية الأكثر قدماً للعرق البشري كانت قوائم السومريين الخاصة بالألقاب الإدارية أو المناصب والمهن مُدرجة تنازلياً من حيث الأهمية، وموثقة بتاريخ ليس بعيداً جداً عن أول ظهور للكتابة (سيفيل 1969). وبالتالي فإن الكثير من قوائم الآلهة بدأت بالأكثر أهمية، وبدأ توصيف جسد الإنسان بالرأس؛ وقد تم التعبير عن فكرة الكمال بـ "الأعلى" و"الأدنى" دوماً في هذه السلسلة. وبالتالي فإن تعريف النظام تحديداً كان يتضمن السلطة والمراتب وتقاسم المهام، وجعل الكون مشابهاً من حيث التسلسل الهرمي لمجتمع أو نظام حكم أو دولة حكمتها الآلهة، وكان البشر أتباعاً، وهذا بحسب اقتراح عالم الآشوريات (جاكوبسن) خلال مشاركته في كتاب (الثناني فرانكفورت) حول الفكر التأملي في الشرق الأدنى القديم (جاكوبسن 1946).

الفيزياء أو علم الطبيعة في بلاد ما بين النهرين

قدمت الرياضيات أداة قوية لتحديد كميات الأشياء وقياسها وذلك لتفسير العالم الفيزيائي وفهمه. وبغض النظر عن كونها تدريباً عقلياً تجريدياً صرفاً، فقد ترسّخت رياضيات بلاد ما بين النهرين في النشاطات الأساسية للحياة اليومية، وكان تطورها المتسارع في أواخر الألفية الثالثة وأوائل الثانية قبل الميلاد إلى حد بعيد نتيجة لدورها في الإدارة، وتدريب المدراء المتعلّمين (روبسون 2008). وقدّم حساب الأشياء وقياسها ميزة فريدة تتعلق بإمكانية تقديم خطة، وقياس نجاحها أو فشلها، والفرق بين ما كان وما يجب أن يكون. ويمكن رؤية

التخطيط والحسابات بوضوح أكبر في الزراعة حيث كانت توضع مخططات لنتائج متوقعة، كعائدات قطعة أرض معنية، وعلى نطاق واسع غالباً، ثم تُقارن النتائج الفعلية مع الجداول، ويُشار إلى الفرق. وبشكل عام، تأتي النتائج الفعلية أقل من التوقعات، وعندما نفهم الأرقام، نحدد ما إذا قامت التوقعات على أساس تجريبي أم لا، وهكذا تخضع لمراجعة مستمرة، أو ما إذا كانت أرقاماً مثالية تم الوصول إليها بالتوقع، أو فرضيات حول ما هو ممكن، بغض النظر عما كان محتملاً (مايكاوا 1981: 37-39). وكذلك أيضاً في سجلات العمل، حيث تُحصى ساعات عمل الإنسان لكل مهمة، وكانت النتائج الفعلية تنقص غالباً عما هو مخطط له أكثر مما تتطابق معه، ناهيك عن احتمال تجاوزه. (إنغلاند 1990: 69-90).

من أجل تفسير الجداول المقيسة عددياً كأهداف يمكن تصوّرها بدلاً من كونها أهدافاً مُحتملة، كانت نزعة التفكير القانوني في بلاد ما بين النهرين لتأسيس التفكير ودعوته من حالات غير متوقّعة كشيء موحٍ ومثال يُحتذى به (ويستبوك 2003: 17-19). وبطريقة مماثلة، استخدمت التمارين الحسابية والإدارية أحياناً معطيات غير متوقّعة لتوسيع أفق التلميذ نحو مجال أبعد من الحالات التي كان مرجحاً أن يصادفها (فوستر 1983: 304-305، فوستر وروبسون 2004: 1-15). ربما يفسّر المفكّر السومري أو البابلي هذه الجداول والمبالغات بأنها "خطط". وقد يرى المنظّر الاقتصادي الحديث في هذه التطبيقات أداة إدارية واستراتيجية لزيادة الإنتاج ورفع مستوى العمل عبر وضع أهداف بعيدة عما كان مرجحاً، ومن ثم، من باب المساءلة على الأقل، تسجيل النقص كدين يجب تسديده. وربما يرى المؤرّخ الحديث اكتشاف قدرة الحسابات المجدولة كقوة دافعة للتمدد السريع للثقافة السومرية عبر غرب أسيا في نهاية الألفية الرابعة، وهذا يتضمن حقولاً على نطاق واسع وإنتاجاً ضخماً وأمثلة

مذهلة عن الإنتاجية على شكل أبنية أثرية عملاقة ومدن سومرية مخططة ومبنية بشكل منظّم في مناطق بعيدة عن (مدينة سومر) على أراضٍ بكر (ليفراني 2006، روبسون 2008: 40-44).

لقد انتشرت العمليات الحسابية في مجالات أخرى من فكر بلاد ما بين النهرين، وعلى الأخص في تطوّر علم الفلك الرياضي الذي تمكنوا من خلاله أن يحسبوا حركة القمر والكواكب بنتائج دقيقة يمكن إثباتها بشكل كافٍ لترضي أية معايير علمية (والكر1996، براون 2000). وهناك مخططات متنوعة لمرحلة متأخرة تتعلق بقياس الكون والعالم، تشهد على اهتمام مفكّري بلاد ما بين النهرين الدائم بالتناظر والحسابات الكمية، والواقع (هوروواينز 1998: 177-88).

وقد تم استخدام الحسابات الكمية أيضاً فيما يبدو للذهن الحديث سياقاً غير عقلاني. في اللاهوت مثلاً، كان يتم تعيين قيم عددية للآلهة الهامة، ربما قياساً بإعطاء القمر القيمة ثلاثين، استناداً على دورة الشهر القمري البالغة ثلاثين يوماً. وبهذا المخطط، تأخذ السماء القيمة "ستين"، ونجمة الصبح القيمة "خمس عشرة". ويرى بعض الباحثين الجدد المخططات الرياضية أو التنجيمية خلف أوجه أخرى من الحسابات الكمية لبلاد ما بين النهرين العائدة زمنياً إلى العهود الطويلة (للملوك ما قبل الصارغونيين) في قائمة الملك السومري (لوكاس و فيفسو 1975، دي أودوريكو 1995). ويمكن اعتبار أيام الشهر أيضاً مواتية أو غير مواتية، وتكون واضحة في بعض الأمثلة بسبب الإحصاء (لابات 75/1972).

إن الفكر التأملي السومري بخاصة، كان مسحوراً بالأسس المادية لحضارة منطقة الطمي في الألفية الثالثة. وقد اتخذت إحدى طرق عرض هذا الأمر شكل نقاشات أدبية حول تطبيقاتها على الجنس البشري. ففي نقاش حول الأهمية النسبية للخراف والحبوب مثلاً، تتباهى الخراف بأنها تزودنا بالصوف والحبال والجلود، وهي طعام

فخم يناسب الغذاء الملَكي أو طعام الآلهة، بينما تُطحن الحبوب للطبقات الدنيا من المجتمع، وتُضرب وتوضع على الأرض لتكون مفيدة، ويطبخها أناس ليس لديهم مهارات، وتقدّم كأطباق فرعية. وتجيب الحبوب بأن الخراف يسوقها المقعدون إلى المراعي البعيدة، وتُقطّع إلى أجزاء، وتُعلّق في الطرقات. والأكثر من ذلك، يمكن للحبوب أن تعيش من دون الخراف، لكن الخراف لا تستطيع العيش من دون الحبوب، وبناءً عليه، فإن الحبوب هي الأكثر أهمية للعرق البشري لأنها مصدر الطعام المخبوز والمخمّر، وهو تقدير توافق عليه التفسيرات الحديثة للمجتمع السومري. ويعلن إله الحكمة فوز الحبوب (ألستر فانستيفاوت 1987).

ثمة فكرة واحدة في هذا الحوار، فلكي تكون تلك الأسس المادية المعينة مفيدة للمجتمع البشري، عليها أن تخضع لتحوّلات فيزيائية، أن تُضرب وتُخبز وتُطحن وتتعرض للحرارة أو السحق، بينما المواد الأخرى التي تم تفخيمها بذاتها ولذاتها بالشكل الذي حدثت به بشكلها الطبيعي، كانت قد تطوّرت بكثير من التفصيل في عمل كلاسيكي في الأدب السومري معروف باسم "الملك لوغال"، ودُرِست عبر تاريخ بلاد ما بين النهرين (فان ديجيك 1938). يتألف هذا المقطع الشعري من أكثر من سبعمئة سطر، وهناك ترجمة أكادية له خلال الألفية الثانية، وقد تم نسخه كثيراً في البداية، مركّزاً على الحجر كسمة للمناظر الطبيعية الغريبة ومادة للصناعة البشرية، تلك المادة الأكثر قساوة بين الأعداء، لكنها المادة التي أتقن الإله السومري البطل المنتصر صنعها.

مع تأثّر الشاعر بالمرتفعات الوعرة لأعالي نهر دجلة، وصفها بساحات حرب ما قبل التاريخ بين (نينوات) إله المناطق المنخفضة للأرض المحروثة جيداً، و(أزاغ) البركان الوحشي الذي أحرق الأرض بالرماد الملتهب (فوستر 2000). وقد كانت الحجارة الحليفة من

البركان المهزوم تتلقّى البركة أو اللعنة من إله سومر المنتصر بناءً على الطريقة التي تُعالج بها في الصناعات السومرية. إن الحجارة الملعونة كحجر الزجاج البركاني، التابع الأمين للبركان، كان مقدّراً لها أن تُشحذ وتوضع على الأرض أو تُكسر لتُصبح مفيدة، بينما كانت الحجارة الكريمة، والحجارة الثمينة جزئياً، تُبارك وتُحترم كما هي من دون تغيير، وبالتالي كانت تُصقل وتُحفظ على حالها. وكان حجر (الديوريت) مثلاً حجراً مباركاً يُستخدم كعنصر في الصولجان المستخدم في الطقوس الاحتفالية وفي التماثيل الجنائزية. أما (حجر الكلس) بسطحه الطيّع الذي تُطبع عليه نقوش الانتصار في الأراضي الغريبة فكان مباركاً لأنه الوسيط الذي يحمل النقوش التذكارية التي توضع في الساحات العامة لتكون موضع إعجاب سكان سومر. ووصفت الأعمال البحثية البابلية والآشورية اللاحقة الطبيعة وظهور الحجارة وخصائصها السحرية بأنها أبعدت تصنيفات واسعة النطاق لمصلحة التفاصيل والأمور (شوستر – براندیز 2008).

بالنسبة للمفكر السومري، كان تصنيف الحجارة المستوردة واستخدامها نصراً للأرض الزراعية على الأراضي الصخرية المهددة، ونصراً للتكنولوجيا البارعة على القوى الغاشمة. ومثل الخراف والحبوب، ليس هناك ذكر لعناصر أخرى كالذهب والفضة أو شجر النخيل والأشجار المزهرة الصغيرة، ولم تكن الطبيعة مثار اهتمام إلا عندما تظهر يد الإنسان جليّة فيها. وحيث رأى بعض مؤرّخي فكر بلاد ما بين النهرين من أمثال (جاكوبسن 1946) الخوف والتهديد في وجه الآخر، يمكن للمرء في الواقع أن يرى إيماناً سومرياً بأن البشر قد جعلوا أنفسهم متحضرين من خلال استغلال بيئتهم المحيطة لمصلحتهم الخاصة. وكلما كان العمل على المادة أقلّ قساوة أو لا يحتاج إلى الكثير من المهارة، كانت المادة أكثر نبلاً. وما قبله البشر

بشكله الطبيعي كان أفضل من شيء لديه مقاومة كبيرة، ويصعب كسره ومعالجته أو قتله لخدمة حاجات الإنسان.

ومع أنها لم "تتحرر" من الأسطورة، فقد فصلت طريقة التفكير هذه الإنسانية عن الطبيعة من خلال اعتبار حضارة الإنسان نصراً على الطبيعة وتنظيمها، ووضع الخطط والاستخدام الثانوي لظواهر إنتاجية محتملة، حيوانات أو خضار أو معادن. لقد كان هذا وصفاً تأملياً عميقاً – رغم أنه من النادر أن يكون افتراضياً أو غير منحاز - لبيئة الألفية الثالثة وعلاقتها بالمجتمع البشري وثقافته، منذراً بالتشديد التكنولوجي لبعض المؤرخين الجدد من أمثال (في، جوردان تشايلد 1942) الذي استخدم الإتقان التدريجي للبيئة والمواد كطريقة لسرد تطوّر المراحل الأولى من حضارة بلاد ما بين النهرين. لكن بالنسبة لـ (تشايلد)، كان التغير السريع البعيد المدى الذي لا رجعة فيه حاسماً في قصته، بينما كان التغيير ذاته في الحكايات السومرية أقل أهمية من الغياب أو الحضور: عندما يكون سلوك معين غائباً ثم يحضر، أو بعبارة أخرى، كان التطور أقل أهمية من حقيقة الوجود (ميشالوسكي 1991).

سياسات سكان بلاد ما بين النهرين وأخلاقياتهم.

إن حوارات السومريين الإبداعية الذكية غالباً حول عناصر الطبيعة وفوائدها للبشرية لها مكملاتها في الحضارات البابلية والآشورية. وهي معروفة بشكل بسيط جداً مقارنة مع الأفكار البابلية والآشورية، بداية حول الإنسان وأصل العرق البشري، ولاحقاً حول تنظيم الكون ككل: النظام، التناغم، التسلسل الهرمي للجنة، الأرض والعالم السلفي (لامبيرت 2008). وبدلاً من ترويض النباتات والحيوانات وتطويع المعادن، تأمل الفكر البابلي والآشوري في مواضيع عامة كنقل التربة والماء، السماء وأطوار القمر، موضوع الحياة والموت. هل كان ذلك يُدين جزئياً للتدويل التدريجي لثقافة بلاد ما بين

النهرين، واحتوائها شعوباً وأراضي كانت مواردها مختلفة تماماً عن تلك الموجودة في القسم الجنوبي من بلاد ما بين النهرين؟

في أواخر الألفية الثانية من عالم الدول القومية، انتقل اهتمام سكان بلاد ما بين النهرين من التخطيط إلى السلطة. أصبحت القدرة الفردية الشخصية على القيادة أعظم أهمية من الإطار التجريدي الذي كانت تُعتبر فيه تلك القوة مُنتجة أم لا. وكان اختبار القوة الحقيقية هو بالحياة أو الموت، بالخلق أو التدمير. وأصبحت علاقة تلك القوة بإحساس الإنسان بالخوف أو العدالة قضيّة عاطفية جداً، وحرضت الإنسان على أن يكون محبطاً وأن يقوم بدور البطولة في آن معاً.

تحددت الخطوة الأولى بهذا الاتجاه خلال النصف الأول من الألفية الثانية من خلال عمل أدبي بابلي قوي وهو "الطوفان" والذي مثّل خلق العرق البشري كأداة توفير العمالة للآلهة المستغلّة المنهمكة بالعمل (موسس 227-80)[1]. قبل وجود العرق البشري، ظلمت الآلهة النخبة من هم أدنى منها منزلة وأجبرتهم على القيام بأعمال مجهدة. وعندما تمرّدت الآلهة الأدنى منزلة بعد زمن طويل، خلقت الآلهة كائنات جديدة لتخدمها وتطعمها وتُسكنها، ومن هنا ظهر العرق البشري. وليكون فعالاً، كان على الإنسان الجديد أن يكون أكثر من مجرّد كائن خامل أو كائن يقوم بعمل آلي. إنه يحتاج الذكاء وروح المبادرة. لكن هذه السمات التي لم تكن متوافقة بالضرورة مع الطاعة الخالية من التذمّر، كانت نعمة على العرق البشري لأن زعيم الآلهة المتمرّدة قام بخلط إرادته بالطين المُستخدَم لصنع الإنسان الأول. وتقول الإلهة الأم للآلهة المجتمعة:

---

[1] تشير كلمة (موسس) إلى (فوستر 2005).

طلبتم مني أداء مهمة وأنا أتممتها!
لقد ذبحتم الإله ووحيه.
لقد خلّصتكم من العمل القسري،
وفرضت كدحكم على كاهل الإنسان. (موسس، 236)

وبناءً على هذا التقرير أيضاً، كانت البشرية مختلفة عن الطبيعة بكونها وُهِبَت إرادة مستقلة وحافزاً – سمات إلهية لكنها مُتعبة وشاقة. هذا المؤلّف القديم، الساخر ربما، لم يرَخطة لموقع البشرية في العالم تتجاوز المصلحة الذاتية الإلهية، ويمكن للمرء أن يقرأ هنا نقداً حاداً لمجتمع مطلع الألفية الثانية. لقد تعلّمت الآلهة مصلحتها الذاتية في الوقت المناسب من قصّة الطوفان الذي أرسلته في نوبة غضب على وحشية البشر وإنتاجيتهم (شمسدت 1995). لقد ندمت بسبب تصرفها المتسرّع عدما أدركت كم أصبحت معتمدة في راحتها ونجاتها على البشر، وهكذا أنشأت طرقاً أخرى لتسيطر على زيادة البشر.

تظهر الخطوة التالية لتأليه السلطة في نهاية الألفية الثانية في القصيدة السردية البابلية الرئيسة "الإينوما إيليش"، أو "أسطورة الخلق البابلية"، في مدح النظام الجديد الذي يقوم على السلطة المطلقة للملك الإله "مردوخ" (موسس، 436-96، لامبيرت 2008: 37-59). ومقابل الحفاظ على أمنها من التهديد الخارجي والتحدي لسلطتها، سلّمت الآلهة قواها الفردية، حتى أسمائها، إلى إله بابل القائد الشاب.

في أواخر الألفية الثالثة بدأت بابل بالازدهار وخاصة بعد القضاء على منافستها الأساسية (مدينة كيش) المجاورة على يد (نارام سن) ملك أكاد. ومع بداية القرن الثامن عشر قبل الميلاد، أصبحت مملكة قوية تحكم المنطقة المحصورة بين نهري دجلة والفرات. وبعد نصف ألفية، كانت أهم مدينة في أمة تضاهي أعظم الأمم في تلك الأيام،

المملكة المصرية والميتانية والحثية. ثم مرّت فترة تراجع وانحطاط حوالي نهاية الألفية الثانية على يد حكام أجانب. وخلال القرن الثاني عشر أعاد الملك (نبوخذ نصر) الأول إحياء ثروات المدينة، وترأس فترة الإصلاح الديني، وتمجيد سيادة الدولة، وبذل جهداً كبيراً لتطوير بابل وجعلها مركز حضارة بلاد ما بين النهرين. ربما تكون "ملحمة الخلق البابلية" من إنتاج هذه الفترات المضطربة.

في هذه الملحمة، يهزم (مردوخ) والدة الآلهة كلها (تيامات) في معركة واحدة لأنها بدأت حملة لقتل الآلهة الشابة بسبب تصرّفاتها الصاخبة (فقط لأن الآلهة في "ملحمة الطوفان" أرسلت طوفاناً لتقمع النشاطات الصاخبة للعرق البشري وتدمّره). ويعيد (مردوخ) تنظيم الكون بنظام جديد، تُطبق فيه الخطط بحسب إرادته، ويعتمد كل شيء على قراراته. ويستمرّ المقطع الشعري لينسب إلى (مردوخ) فكرة خلق العرق البشري، لكن أصبح الإنسان الأول الآن مجرّد ميزة مُبتكرة أخرى من هذا الكون المشيّد بذكاء بدلاً من أن يكون حلاً عبقرياً لمشكلة في الكون الموجود. وفي مسيرة أعاجيب (مردوخ)، لم يعد للروح المتمرّدة مكان، وليس لها وجود في الحكاية. لكن في مرحلة حديّة من القصة، هناك منعطف مناسب للاستبداد الجديد. يقبض (مردوخ) على أتباع (تيامات) أحياء، ويعلن أنه سيبقيهم على قيد الحياة إن هم تخلّوا عن الإله الذي "حرّض" (تيامات):

لتكن إجابتكم الأولى لي صادقة!

هل تتحدثون معي بصراحة!

من الذي صنع الحرب، وحرّض (تيامات)، وبدأ المعركة؟

ليتم تسليمه لي، الشخص الذي بدأ الحرب،

سأجبره على تحمّل العقوبة، وأنتم ستصبحون أحراراً. (موسس 469)

في الواقع كان هذا المقطع الشعري واضحاً جداً بأنه ما من أحد حرّض (تيامات)، والأقل احتمالاً زوجها (كينغو)، الذي يدين لها بما لديه من سلطة:

لقد أعلنتِ (كينغو) زوجاً لك،
مع أنه لا يملك الحق ليكون كذلك،
لقد نصّبته إلهاً رئيساً. (موسس، 460).

لكن (تيامات) هي من واجهت المعركة وحدها، وليس (كينغو).

امتثل الأسرى بسرعة بتسليمهم (كينغو) الذي لم ينطق كلمة واحدة في المقطع الشعري كله على العكس من الإله المتمرّد في "ملحمة الطوفان البابلية الأكادية"، ومع ذلك فقد أُعدِم بسبب خلقه للإنسان. إن القصة القديمة المتعلقة بالتضحية بالإله المتمرد قد تم تعديلها – بحسب قراءة المرء لها، بسطحية أو بمهارة – عبر إسناد نوع من المسؤولية الزائفة الخاصة إلى رغبة المتمرّد الأساسية وذكائه. وبالنسبة (لتيامات)، بصفتها أم الآلهة كلها، فلا يمكن أن تكون إلهة متمردة، ومن الممكن أن يكون (كينغو) قد صُنِعَ ليتوافق مع هذا النموذج بحيث طغت الرسالة على منطق السرد.

تمت قراءة "أسطورة الخلق البابلية" كوثيقة كونية، ووثيقة سياسية أيضاً، وهذ ما يتضح من الجهود الآشورية اللاحقة لإعادة صياغتها بالدور القيادي للإله (آشور). والأكثر من ذلك، إن ردّ الفعل البابلي في مطلع الألفية الأولى التي طغا فيه الجتون والعنف الخارج عن السيطرة على النظام الذي أسسه (مردوخ) ذاته، كان تذكيراً كئيباً بهشاشته. من الواضح أن مؤلّف هذا العمل المعروف باسم "ملحمة إيرا" قد اختبر حرباً أهلية، وشاهد القتل العشوائي والنهب والتدمير. ثم تساءل في نفسه كيف لهذا أن يكون ممكناً إن كان النظام مرتباً إلهياً. هل المَلَكيّة، حتى لو كانت مَلَكية إله، تعهد بالكثير من الأهمية لشخصية واحدة يمكن لها أن تُخدع وتُصاب بالعجز، ثم

يتبعها انهيار من هذا النوع؟ إن التناسق الموثوق للكون، والبراعة الكبيرة الموجودة فيه والتي تم الاحتفال بها في "ملحمة الخلق"، لم تصمد. هناك قوى مشؤومة تغط في سُبات عميق في نظام الحكم الكوني، وهي مستعدة لإثبات ذاتها، وكما قيل في "الإينوما إيليش"، "وجع النجوم تحديداً من السماء".

في المراحل الأخيرة من ثقافة بلاد ما بين النهرين، كانت هناك إمكانية لتخيّل أنه إن قام (مردوخ) بقتل سَلَفه الخاص لتحقيق القوة، فسوف يمكن له هو نفسه أن يلقى منافسة من أسلافه. توجد إشارات معينة على أن (نابو) ابن (مردوخ) بدأ بإثبات ادعاءاته السلطة، وفي مراحل لاحقة، تم استبدال (نابو) بـ (مردوخ) بصفته الإله العظيم في بلاد ما بين النهرين (بومبونيو 1978: 238-39). وهناك عمل آخر مضى أبعد من ذلك، ودون الإشارة إلى (مردوخ) أو (نابو)، وعَرَض فكرة قتل الآباء وسفاح القربى على مدى أجيال عديدة على أنها أساس الحكم الإلهي. لم تكن البسالة في صلب الموضوع كما كان (مردوخ) في ملحمة الخلق البابلية، لكنه كان سلوكاً إجرامياً (موسس، 189-90).

تم تناول وجه آخر لنقاش طبيعة السلطة في بلاد ما بين النهرين في قصص الخلق التعليمية التي تحولت فيها مَلَكيّة الإنسان إلى عنصر من عناصر الخلق، بدل أن يصل إليها لاحقاً كما كان سائداً في التراث البابلي. يشير الأسلوب المتحذلق لهذه الحكايات إلى تاريخ الألفية الأولى. ويدّعون أن حصول الإنسان على منصب الملك وطاعة البشر له قد تأسس على يد (مردوخ) وذلك مع ولادة العالم المادي من الأهوار المائية. وبدلاً من إعلان (مردوخ) ملكاً عليهم كما فعلت الآلهة في أسطورة الخلق البابلية، قام كل منهم بتزيين الملك الفاني ببعض أوجه طبيعتهم السامية (موسس، 189-90). لا يمكن للتملّق الذليل أن يمضي أبعد من ذلك، قليل من التعظيم للملك الحي.

بالنسبة لبعض المفكرين، كان للأساس الأخلاقي للسلطة أهمية فكرية أعظم من متانة القانون والنظام أو الحفاظ عليه. لقد شعروا بقوة أن شخصاً دعم قيم المجتمع وتوقعاته، وبخاصة الطاعة والولاء، سوف يستفيد، مثل أولئك الأعيان الذين سقطوا في فترة (الكيشيين) (مطلع القرن الثالث عشر قبل الميلاد):

أنا، من جهتي، كنت واعياً للدعاء والصلاة،
الصلاة بالنسبة لي كانت المورد الطبيعي، تضحية بحكمي.
كان يوم تبجيل الآلهة منبع الرضا بالنسبة لي،
كان يوم موكب الإلهة يوم عودتي وفائدتي.
الصلاة للملك هي متعتي،
الصخب المرافق له كان فأل خير لي.
لقد أنشأت أرضي لأشهد طقوس الإله،
وأنا من مرّنت أهلي على احترام اسم الإلهة.
مَدحتُ الملك وكأنه إله،
وعلّمت الجماهير تبجيل القصر.
ليتني علمت أن هذه الأمور ترضي الإله! (موسس، 399)

لكن كان واضحاً أن حصول البشر على النجاح والثروة والراحة والسعادة لم يكن قياساً بإحساسهم بالواجب أو الحب والمعاملة العادلة. إنها طبيعة بطولية ربما تتمرّد على هذه الحقيقة القاسية من خلال تهديد بالتخلي عن نظام الدولة التي لم تكن الرعاية فيها قد تم إيصالها بعد، أو من خلال السخرية والانتقاد:

يمجّدون كلمات الشخصية الهامة البارعة بالقتل،
ويشوّهون سمعة الضعيف الذي لم يرتكب أي جرم...
يملؤون غرفة الظالم القوي بالذهب اللامع،
ويفرّغون مخزن طعام المتسوّل من المؤن.
يدعمون الطاغية الذي لا يريد سوى القتل،

ويدمّرون الضعيف ويقمعون العاجز. (موسس، 921)

وفي النهاية، على المرء أن يقوم بأفضل ما لديه ضمن ظروفه المحدودة، وأن يكون ممتناً إن وصل إلى الاكتفاء والرضا في حياته:

من يُنجب ولداً يقول: "هذا ولدي، وسيعوّضني عن آلامي عندما أقوم بتربيته..."

ومن يبني بيتاً يقول: "هذا بيتي، بنيته لنفسي، وسوف أقضي وقت فراغي فيه،

وفي اليوم الذي يدعوني فيه القدر، سوف أنام فيه..." (موسس، 906)

السلطة وحلّ المشكلة

في الألفية الثالثة، كانت إمكانية حلّ المشاكل المعقدة إحدى السمات الأكثر احتراماً لقائد بلاد ما بين النهرين الذي رأى نفسه شخصاً واحداً مقابل الكثير. وكانت هذه سمة مميزة لإله الحكمة (أيا). وقد بُنيت إحدى أقدم النصوص النثرية المُستعادة من الشرق الأدنى القديم على موضوع الحاكم الواسع الحيلة. يطرح النص سلسلة مشاكل استراتيجية خيالية تواجه ملك (ماري) ويعرض كيفية قيامه بحلّها. وقد كانت مشكلته الأولى أنه يريد القيام بحملة، ويحتاج للقيام بذلك إلى (عرّافة) تعطيه الإذن الإلهي، ويريد مؤشراً على نتائجها. وبأي حال من الأحوال، لم يكن لديه ما يعطيه (للعرّافة) (هذا غريب بالنسبة للملك) التي تتوقع دفعة على الحساب لدى استشارتها. وتابعه (هينا داغان) مُحبط:

(هيدرا) والشمس تم تحضيرهما لحملة جديدة. على الملك أن يمضي ليوصل الحبوب النقية للحملة الجديدة. ليس لديه حتى ما يكفي لصندوق الغذاء المصنوع من خشب الحور، ولا برميل خشبي للشراب، ولا جرار للزيت، وليس هناك حتى ما يكفي لملء وعاء!

(هينا داغان) قابل الملك، "ألا زلت تريد الذهاب"؟ أجاب الملك: "سأذهب إلى بيت الكاهن الأعلى". أجاب (هينا داغان): "كيف لنا أن نقوم بإيصال الحبوب؟ لا يمكنني إيصال أية حبوب منخّلة نقية". وافق الملك مع (هينا داغان) لكنهما ذهبا. (فرونزالوري 2003: 3-4).

في النقاشات التي تلت ذلك، كانت (العرّافة) ساخطة على الملك لعدم تقديمه أية دفعة مادية. واقترح الملك أنه إن أعطت (العرّافة) الإذن بالحملة، وما إن ينتصر حتى يُرسل تابعه (هينا داغان) محملاً بالكثير من الغنائم، مُظهراً على الأقل، أنه يقوم بشراء نبوءة إيجابية عبر مشاركتها بثمار النتائج الناجحة. لكن الحيلة لم تنطلِ على (العرّافة)، ونهته عن القيام بالحملة، وتابعا حديثهما بموضوع آخر. يتم في هذا العمل تصوير ذكاء الملك عبر عيني تابعه المرتبك، الأداة الأدبية المعروفة تماماً في الأزمنة الحديثة في قصص التحري الخيالية. هذا الأثر الرائع للكفاءة السياسية المبكرة قدّم لتراث أدبي سومري في الألفية الثالثة كان فيه الحكام أذكياء أكثر مما كانوا بواسل (فانستيفوت 2003: 10).

وبطريقة مماثلة، يواجه الملك السومري (إنمركر) تحدياً لبراعته يتعلّق بطريقة نقله للحبوب في سلّة مصنوعة من الشبك، ويتم توضيح الوحي الذي أتاه بنمط منمّق لطيف نموذجي في الملحمة السومرية:

التي تكون في تلك اللحظة لوحاً جاهزاً لنقش الكتابة عليه،
يكون الإزميل مستعداً للنقش.
تُمنح تلك الصورة الذهبية الحياة في اللحظة المناسبة.
إلهام جميل، ينضج مثل بذور الإلهة ذاتها، في خضوع له ثقله،
إلهة حقول الحبوب (نيسابا) عشيقة الحكمة المختزنة،
فتحت له بيتها المليء بكنز عمق البصيرة! (فوستر 2005: 251)

تكمن الطريقة الأخرى للاحتفال بسعة حيلة الحاكم في تعزيز قابليته لتخليص نفسه من المواقف الصعبة في الصراع. لقد أعلن المحارب الأكادي الملك (نارام سن) نفسه أحد الآلهة العظام لأنه حافظ على مدينته في فترة الأزمة. وظهر أعداؤه ملوكاً مدّعين في (كيش وأوروك) لكن المخلصين قد رفعوا الملك الحقيقي (نارام سن) إلى مصافِ الآلهة، وبنوا معبداً على شرفه (موسس، 63). وربما كان (حمورابي) يردد صدى (نارام سن) متفاخراً بأنه أيضاً، ومن خلال إنجازاته الأخرى، قد وجد طريقه للخروج من عدة أزمات (موسس، 130). وفي ملحمة الخلق البابلية، تأتي (أيا) بحلّ للأزمة، ويتحلّى (مردوخ) بالشجاعة لتنفيذه منُعشاً قضية أن البسالة في وقت الأزمة منحت النصر للقيادة، وظهر ذلك في نصّ شعري سردي سومري عن (نينورتا) كإله بطل (لامبرت 1986).

من جهة أخرى، فضّل مستشارو الملوك الآشوريين عرض إحساس بالسلطة الساحقة الصالحة بدل أن تكون هذه السلطة قد أتت عبر حلّ صراع رغم وجود العديد من الأزمات خلال الفترة الآشورية. وفي بعض الأمثلة، يفكّر الحكام الآشوريون بالمشاكل المحيطة بارتقائهم العرش، لكنهم يؤكدون على حقهم المُسبق به، وليس على اكتسابه بانتصارهم على التحديات.

السلطة والابتكار

يمكن أن يكون الابتكار في فكر بلاد ما بين النهرين علامة على القيادة والذكاء الخارقين أو دليلاً على علاقة خاصة بالآلهة. لقد صوّر بعض الحكام أنفسهم كمبتكرين من خلال تحقيق بعض التغيرات في المجتمع. ويُظهر مُغتصب السلطة (أورو إنيمجينا ويُسمى أيضاً أوروكاجينا) مجموعة التدابير الاجتماعية التي اتخذها، مصراً على أنها كانت تغيرات عن الطرق القديمة للقيام بالأشياء (فوستر 1981، كوبر 1986: 70-78). ومع عدم معرفتنا بسبب اتخاذه تلك

التدابير، فقد ألمح بأنه فعل ذلك لأنه اختير من (نينغيرسو) الشكل المحلّي لـ (نينورتا)، لتولي هذه المسؤولية، وهو نوع من التبجّح باستحقاقه تراث (نينورتا) البطولي. وهذا ليس موضوعاً مكرراً، وقد يتعارض مع التأكيدات الشائعة بين الحكام البابليين القدماء بأنهم أعادوا تعديل المجتمع عبر تحرير البشر من أنماط معينة من الديون والالتزامات. وكان ما تضمّنه ذلك عودة المدن المدمرة إلى وضعها الطبيعي وإعادة تأهيلها بالسكان، أو استعادة الأماكن المقدّسة المخرّبة بدلاً من رحيل جديد (ستول 2004: 865-66).

وهناك موضوع أقل شيوعاً عن ابتكار ملكي أهم لقضايا تكنولوجية. كانت المصلحة الشخصية للحاكم في هذه الحالة عاملاً محفزاً. لقد تباهى الملك الأكادي (ريموش) بإنتاج تمثال من القصدير، ذلك المعدن النادر جداً في تلك الفترة، كما أشرف (آشور ناصر بال الثاني) على إنتاج نوع جديد من التماثيل: "لقد خلقت ببراعتي العظيمة ذلك التمثال للإله (نينورتا) وهو لم يوجد من قبل" (غرايسون 1976: 136). واهتم (سنحاريب) بالهيدروليك وتقطيع الحجارة ونقلها، وتصميم المناظر الطبيعية، وبالتالي كان مُبدعاً بطريقته الخاصة. لقد بنى حديقة فردوسه الرائعة مؤسساً موطناً أصلياً في أشجار غريبة وطيور وحيوانات تتوالد: "بمشيئة الله تنمو الكروم وأنواع الفاكهة والزيتون وأشجار التوابل بحالة مرفهة في هذه الحدائق على تربة محروثة حديثاً" (لوكنبيل 1924: 115). وقد قاده اهتمامه الخاص بالسباكة لإنتاج قطع فنيّة، كما فعل (مردوخ) عندما أعاد تنظيم الكون: "استشرت نفسي وفكرت بحدّة كيف أنفذ ذلك المشروع، ومع اعتمادي على حدسي الجيد وذكائي، ابتكرت العمل على البرونز وطوّعته بذكاء... بمشيئة الله صممت شكلاً من الطين وسكبتُ البرونز في داخله" (لوكينبيل 1924: 109).

نماذج الفكر التأملي

كانت التكنولوجيا وحساب الكميات ركيزتي مساعي سكان بلاد ما بين النهرين من دون تفسيرات مثيولوجية أو بلاغة. لم يقم أي إله بتعليم البشر كيفية العد. وكان فردوس (سنحاريب) وطرق سباكته من إنجازات وحيه الخاص. لقد حافظت ثقافة بلاد ما بين النهرين في جميع الفترات على عقيدة الإلهام في النشاطات الأخرى أيضاً. كتأليف الأعمال الأدبية مثلاً (فوستر 1991). أما مؤيدو "علم العرافة = قراءة البخت"، أساس علوم بلاد ما بين النهرين، والدعامة الثالثة لمساعي أهلها، فقد صرّحوا بأن الطبيعة حملت للبشر رسالة شخصية تتنبأ رمزياً بقَدَرِ الفرد أو الحكومة التي تحكمه. وكانت هذه الفرضية مدعومة على نطاق واسع بمراقبة البيانات وجمعها والتحقق منها، وكانت تسترشد بمبادئ تحليلية، مع أن دقّة هذا العلم لم تمضِ دون تحديات. إن تحديده لنتائج مستقبلية معينة رفعت من إمكانية التحكم به باستخدام الصلاة والاقتراحات السحرية، وبالتالي فتحت الطريق لتحضير إجراءات استشارية مهنية (بوتيرو 1974، ماول 2013).

كان لمنطقة الفكر التأملي لسكان بلاد ما بين النهرين جاذبية خاصة للقراءة والكتابة، وقد احتضنت اللغة والكتابة. وقد قدّم ما كان مستخدماً في هذه اللغة من كلمات وأجزاء كلمات وإشارات مسمارية إمكانيات عديدة لتشغيل الذهن التأملي في أن يفهم ويستوعب الاحتمالات بدلاً من سعيه لتفكير أحادي (سمينار 2001). وحول سؤال لماذا يكون للبشر العديد من اللغات بينما تكون الآلهة وأجناس الحيوانات من نوع واحد، فقد تم تفسير ذلك التنوع مثيولوجياً بأنه نتيجة صراع على السلطة بين إلهين (كلين 2000).

يمكن لمنطقة بلاد ما بين النهرين أن تتفاخر بأطول مشروع بحثي مستدام في تاريخ العرق البشري: المراقبة المنظّمة وتسجيل الظواهر

السماوية من قِبَلِ علماء الفلك البابليين على مدى ثمانمئة عام. لم يكن هذا عمل كيانات سماوية بل عمل مجموعة من العلماء المدرّبين جيداً، والذين كان لعملهم، شأن المساعي العلمية الأخرى، تطبيقات ثانوية محدودة كتوقّع تقلبات في أسعار السلع الأساسية، لكن بياناتها الأولية كانت تجريبية ويمكن إثباتها وجمعها لمصلحتهم الخاصة. لم يكن هناك أساطير في علم الفلك في بلاد ما بين النهرين أكثر مما هو موجود في نظيره الحديث الذي لا يزال يطلق على الكواكب أسماء مثيولوجية، كما شارك علم الكون في بلاد ما بين النهرين العلماء الإغريق القدماء مغالطتهم بشأن مركز الكون. وفي مواجهة أدلّة كهذه، من الحمق الإصرار على أنه لم يكن لبلاد ما بين النهرين فكر علمي، حتى ولو كانت إنجازاته تجريبية أكثر منها فكرية (روشبيرغ 2004: 14-43).

الفرد

بحسب التحليل الذي بدأ معه هذا التحري، لم يكن لدى بلاد ما بين النهرين أية فكرة عن إنسان يمكن فهمه بأنه كائن قانوني اجتماعي أخلاقي، أو عن ذات يمكن فهمها بأنها وعي إنسان لديه هوية فريدة، ولا حتى إنسان يُفهم بوصفه كائناً مُكتفياً ذاتياً. لقد آمن (الثنائي فرانكفورت) أن الهمجيين القدماء والجدد رأوا الإنسان دوماً كجزء من مجتمع، والمجتمع متضمن في الطبيعة، والطبيعة تعتمد على القوى الكونية. بالتأكيد، معظم المقالات المعروفة عن تطورّ الإحساس بالذات جاءت بعد "القدماء": إنه تطوّر الإغريق والرومان والمسيحيين اليهود، أو حتى عصر النهضة (سنيل 2005، فوستر 2011). إن نقص الإحساس بالذات أو بالشخص يمكن تفسيره أيضاً بغياب فكر تأملي لبلاد الرافدين يستحق هذا الاسم.

إن تراث بلاد ما بين النهرين المكتوب يعرض في الواقع أدلّة كثيرة على الإحساس بالذات في الأدب وفي التراث المرتبط بالنصب

التذكارية، وحتى في الأسماء الشخصية مثل (إنميتينا) ملك سومر والذي يعني اسمه "الإله ذاتي الصنع"، أو "أناكو-إلوما" مواطن عادي يعني اسمه "أنا إله ذاتي". وإن كان بعض ملوك بلاد ما بين النهرين قد تباهوا بالأصالة، فالكثيرون كانوا من أولئك الذين زعموا أن ما فعلوه كان نتيجة لجهودهم الخاصة، ومن دون مساعدة: "ثم بنى (سمسو إيلونا) الجبار مدينة (كيش) بقوته الخاصة"، أي، سواء أكان مع جيشه دون مساعدة المواطنين، أو بقوته الشخصية (موسس، 141).

إن الشخصية المرموقة الكيشية المذكورة أعلاه، الذي رُفعت عنه الوصاية من الحاكم والعائلة وفقد صحته واستسلم للموت، عكس بمرارة حالة التناقض بين شعوره بالذات وما أصابه. واستنتج أن: "ما يبدو جيداً للمرء ربما يكون جريمة بالنسبة للإله!" (موسس، 399). كيف له أن يصل إلى هذه النتيجة المحزنة إن لم يكن لديه شعور بالذات؟

الخاتمة

لم تذهب الآثار المبعثرة لفكر بلاد ما بين النهرين بهم نحو مخطط كبير ولم تفترض حتى فقدانهم لشيء كهذا. وبطرق تفكير مختلفة، سعت إرادة الإنسان وروحه وفكره إلى فهم الظروف والظواهر التي عرفتها والتحكم بها، ثم قاومت القوى التي واجهتها أو خضعت لها على أساس فردي. وقد كان كان الفهم والمعرفة دائماً بدلاً من التأمل، من بين الجوانب الأكثر دعماً واحتراماً في الثقافة الأدبية لبلاد ما بين النهرين، في كافة مراحلها وتنوّعها، وفي الوقت ذاته مصدر ضعفها وقوتها.

الفصل الخامس

الذات، الجوهر، والميتافيزيقيا الاجتماعية: المغامرات الفكرية لاسرائيل ومملكة يهوذا

رايان بايرن

يستخدم المؤرخون مصطلح "اسرائيل القديمة" لتوصيف حقبة زمنية تمتد ألفية كاملة قام بها عدد كبير من المفكّرين – الذين تحدثوا بلغات مختلفة ودول مختلفة وكان لديهم عقائد دينية مختلفة – بتقديم مساهمات (أصلية، وثانوية وإضافية) إلى مجموعة الكتب التي نطلق عليها الآن اسم "انجيل العبرانيين". ونظراً لاتساع هذا المشهد الثقافي، لا نستطيع في هذه المقالة إلا أن نلامس السطح فقط. وبشكل مشابه، اختار بعض الباحثين المثقلين بهذا العنوان الضخم الإصرار على مساهمات معيّنة قيل إن اسرائيل القديمة أضافتها للإرث الثقافي البشري. هناك ملخصات قد تضيء ابتكارات دينية كمفهوم التوحيد أو على عطاءات سياسية كصيغة الحق الإلهي للملوك. وعلى أية حال، من الصعب أن نختار (والأصعب أن

نحدد) مساهمات مميزة من اسرائيل القديمة لأننا لا نعرف تماماً ما كانت عليه اسرائيل القديمة. ولا حتى الاسرائيليين أنفسهم. هنا تكمن المغامرة الفكريّة الحقيقية، مغامرة ركّزت غالباً على مشاريع هوية شخصية معقدة تتعلّق باكتشاف الذات وإصلاحها، وأزمة التواصل. ماذا تعني اسرائيل القديمة؟ وماذا يعني أن تكون من اسرائيل القديمة؟ لقد شقّت هذه الأمور، إضافة للاهتمامات الوجودية الأخرى، طريقها عبر النصوص الثقافية التي أصبحت فيما بعد "إنجيل العبرانيين"، اهتمامات بكونك "*إنساناً*"، وبكونك "*إلهاً*"، وبكونك "*حالة*" يخدمها الإنسان والإله على حد سواء.

اسرائيل في قاعة يهوذا ذات المرايا (مملكة يهوذا)

على مدى ثلاث ألفيات، كانت اسرائيل تعني أشياء كثيرة مختلفة، لشعوب عديدة مختلفة[1]. وقد تناغمت المملكة الإنجيلية الأصلية واللقب القبلي الغامض مع مليارات البشر كدولة حديثة وحركة سياسية ومثالية دينية ومجتمع أممي تجريدي، ولاعب مميز في الصراعات الدينية. تتجاوز مغامرات اسرائيل الفكرية التخيّلات المتواضعة للمستويات الملَكية والدينية والنسخية التي انطفأت عام سبعمئة واثنين وعشرين قبل الميلاد عندما دمّر الجيش الآشوري (السامرة) عاصمة اسرائيل وذبح نخبها، وترك شعبها كله يواجه الإبعاد والعبودية والنسيان والتشتت بين الشعوب الأخرى[2].

---

[1] أصبح المؤرخون التوراتيون منفصلين تماماً خلال السنوات العشرين الأخيرة، وهو ما تسبب بدراسات ثقافية دون إجماع واضح حول ماذا كانت اسرائيل سابقاً، ومتى ظهرت إلى الوجود. وبناء عليه، ليس هناك من كتاب أساسي حول تاريخ اسرائيل القديمة، بل هناك دراسات تاريخية مختلفة تتضمن أفكاراً عن إعادة بناء ووسائل ووجهات نظر حول الأدلّة، وجميعها موضع خلاف. انظر (ميلر وهايز 1986، كوجان 1998، شانكس 1999، ليفيرانيان 2003).

[2] بينما كانت أورشليم العاصمة الشهيرة لليهود Judah في العصر الحديدي في جنوب ووسط هضاب ما يعرف الآن بالضفة الغربية، كانت السامرة في الواقع العاصمة الأخيرة لاسرائيل القديمة (المملكة الشقيقة في الشمال). إن النفي الآشوري للاسرائيليين والاستيعاب

وفي أواخر الألفية الثانية، أصبح اسم اسرائيل يشير إلى ما هو أكثر بقليل من مجموعة صغيرة تعيش في مدن إقليمية كبيرة. ربما أُقيمت في الأراضي العليا الشمالية على ضفاف وادي نهر الأردن. إن أصول اسرائيل غامضة جداً إن لم تكن أسطورية. وأول إشارة تاريخية لهذا الاسم ترجع إلى النصوص الملكية المصرية عام (1207 ق. م). وما يُطلق عليه اسم "اسرائيل تيلا - Israel Stela" هي عبارة عن ترتيلة النصر التي اعتبر فيها الفرعون (مرنبتاح) اسرائيل من بين الأعداء الآسيويين الذين لا بدّ من اقتلاعهم من جذورهم إلى الأبد. لقد أطلق مجتمع العشائر هذا على نفسه اسم اسرائيل للنجاة من دعاية الفرعون الجوفاء. نحن نعرف هذا القدر من المعلومات لكننا لا نعرف أكثر من ذلك. لقد قدّم لنا (مرنبتاح) اسرائيل بإشاعة كاذبة، وهي لسوء الحظ تخفف من قيمة هذا المرجع التاريخي الهام جداً. إن اسم اسرائيل لم يظهر في أي مخطوط أجنبي مُستخرج آخر لمدة أربعة قرون. وسمح لنا استئناف مراجع كهذه عام (853 ق. م) بإعادة تنسيق التقارير التوراتية وغير التوراتية للأحداث ذاتها. لقد تطوّرت اسرائيل إلى دولة هزيلة تحكمها سلالة (أومريد) في السامرة، ثم تطوّرت إلى قوة إقليمية بقيت حتى تم تدميرها عام (722 ق. م). وفي غضون ذلك، نمت التجارة وتطوّرت معها الحاجة إلى الحسابات وحلقات النسخ النشيطة. وتشير نقوش العصر الحديدي إلى أن الاسرائيليين تحدثوا لغة ساميّة غربية يمكننا تصنيفها بثقة على أنها "عبرانية" مع بعض الانتماء إلى لغات ساحلية، ولغات الأراضي المنخفضة المتاخمة كالفينيقية والمؤابية.

تلك هي الحقائق العارية عن اسرائيل العصر الحديدي (حوالي 1200-722 ق. م). إن اسرائيل الموجودة في إنجيل العبرانيين أكثر

الثقافي لهم في أواخر القرن الثامن، ساهم بوضع بذور الأساطير اللاحقة حول ما يُسمى القبائل العشر المفقودة من اسرائيل.

مراوغة على أية حال لأن إنجيل العبرانيين ليس وثيقة رسمية اسرائيلية. عندما يتحدث مؤرّخو الشرق الأدنى القديم عن اسرائيل، فالأكثر شيوعاً أنهم يقصدون (مملكة يهوذا)، مملكتهم الشقيقة في الهضاب الجنوبية. لمدّة أربعمئة سنة، اقتفى الملوك أثر نَسَبهم إلى (داود) الذي قاد سكان مملكة يهوذا من المعقل الجبلي في أورشليم، حيث تم تأليف مخطوطات الهود أو (يهود مملكة يهوذا)، وتم حفظ الكتلة الكبيرة من الأدلّة التوثيقية من أجل المرحلة التوراتية. وكان الإنجيل العبراني إلى حد كبير منتجاً يهودياً يحفظ المنظور السياسي واللاهوتي (ليهود مملكة يهوذا) بأكثر لهجات المناطق العليا تحفظاً (ساندرز 2009، فليمينغ 2012). إن توصيف اسرائيل في النص التوراتي ليس توصيفاً اسرائيلياً، إنه أحد المتع الكتابية الهودية، تظهر ملاحظاته ملونة بشكل متناوب ويتضمن شعوراً بالحزن والتوق إلى لمّ الشمل، وحالات سخرية ذليلة وإحساس بالندم التاريخي. ويبدو لنا أن اسم اسرائيل يعني أيضاً أشياء مختلفة لكتّاب توراتيين مختلفين عبر العصور (لينفيل 1998). وبالتالي يُسمح لنا ببعض التشوش.

تذكر أسفار العهد القديم مثل سفر صموئيل وسفر الملوك الاتحاد الكونفدرالي الأول للعشائر الشمالية والجنوبية، وما يطلق عليه اسم الملكية الموحّدة تحت اسم واحد هو اسرائيل في القرن الحادي عشر. من المهم تمييز كيان الأجداد الأكبر هذا، والمُسمى اسرائيل في إنجيل العبرانيين عن دولة العصر الحديدي الهزيلة في الشمال (مملكة السامرة، أو مملكة اسرائيل) التي لها الاسم ذاته.

يُعتبر عام (1004 ق. م) التاريخ التقليدي لغزو (داود) لأورشليم، ومن هناك حكم العشائر الشمالية والجنوبية على حد سواء. وبقيت هذه المملكة صامدة حتى عام (925 ق. م) تقريباً، بناءً على مسار الأحداث، حيث انفصلت المجموعات الشمالية القريبة عن حكم

الجنوبية القاسية وأسست مملكة منفصلة. وبعد ذلك، اعتمدت هذه الأنظمة السياسية المتمايزة حديثاً اسم (مملكة اسرائيل) في الشمال ومملكة (يهوذا) في الجنوب. ونجت اسرائيل لقرنين آخرين حتى وضع التمدد العنيف للإمبراطورية الآشورية عبر سوريا نهاية لمجموعات كبيرة من الدول الصغيرة، وقضى على نخبتها المثقفة وآدابها العالمية. ويتضمّن القالب الآشوري للغزو وإعادة التوطين تحييد النخب المتديّنة أو إعدامها، والترحيل الجماعي للسكان الأصليين إلى بلاد ما بين النهرين أو مناطق أخرى بعيدة، والتخفيف من الوعي الوطني بين الأسرى الباقين من خلال التفكيك والذوبان، وأخيراً إعادة توطين المناطق المحتلة بمستوطنين آشوريين. وقد تبخّر الكثير من الممالك الصغيرة التي يمكن مقارنتها باسرائيل مثل (حماه، أرباد = تل رفعت الآن، أو دمشق) من السجلات التاريخية، ولم يبقَ من السجلات سوى بعض النصوص المستصلحة بالصدفة والناتجة عن بقايا اكتشافات أثرية. لقد هلكت مملكة اسرائيل العصر الحديدي أيضاً، لكن بالتناقض مع ذلك، نجت ذاكرة كتّاب مملكة يهوذا وبعض نصوص اللاجئين المنسوبة إلى الشمال، والتي حافظ عليها المحررون الإنجيليون في أورشليم.

حافظت مملكة يهوذا على حكمها الذاتي حتى عام (583 ق. م)، عندما قام الإمبراطور البابلي – والذي كان قد غزا آشور مؤخراً – بتدمير أورشليم وطرد معظم يهود مملكة يهوذا إلى جنوب بلاد ما بين النهرين. وكانت طريقة البابليين بإدارة تجمّعات الأسرى تختلف عن الطريقة الآشورية عبر الحفاظ على التعاون (إن لم يكن انصياعاً) مع يهود مملكة يهوذا في بابل. وعزز تشجيع الوعي الوطني في مملكة يهوذا وهمَ الحكم الذاتي. كان يحق لملك مملكة يهوذا الحفاظ على بلاطه بالمظهر، ويحق له حصة من المخزن الملكي. كما كان مسموحاً لكتّاب مملكة يهوذا ورجال دينها الاستمرار بالعمل على تأليف الوثائق

والحفاظ عليها من أجل شريعة توراتية لاحقة. وعندما حل الفرس محل البابليين بعد نصف قرن من ذلك، باشر أول المنفيين المحررين رحلة العودة مجدداً إلى مشرق الأسلاف، حيث أكملت مملكة يهوذا ما لم تستطع اسرائيل وأتباعها من ضحايا الظلم الآشوري إتمامه. لقد تلاشت اسرائيل الملك (أحاب، أخاب) والرسول (إيليا) تحت برنامج امبراطوري للتفكيك الثقافي صممه الآشوريون لسحق إمكانية تنظيم مقاومة بين المجموعات السكانية الأسيرة. وتحت سياسات بابلية متساهلة، وجدت مملكة يهوذا وسائل لاستكشاف الإمكانيات الوجودية الأممية وتسخيرها – باشروا رحلة طويلة من مجموعة متقاربة غامضة إلى دولة، إلى *أمة*، ونتج عن ذلك بشر متماسكون غير محدودين بحدود سياسية – في ترسيم هوية طائفية عديمة الجنسية، وأدب مشترك، ومعتقدات مشتركة في مبدأ ديني ظهر لاحقاً، ونسميه الآن التوحيد. وبشكل مؤكد، كانت المساهمة الأوضح للنظرية السياسية اليهودية في علم التربية المدنية الغربية في تفريقها بين (الشعبوية) و(المناطقية). إن مقتضيات التفكك، والذي أطلقنا عليه اسم "نفي" أو "شتات" تطلّبت من يهود مملكة يهوذا المنفيين توضيحاً وتنظيماً لما يعنيه بالنسبة لهم أن يكونوا يهوداً. إن الأمم تنجو عندما لا تستطيع الدولة أن تنجو. يقول (إرنست غيلنر): "الأممية هي من تُنشئ الأمم، وليس العكس".

إذاً لماذا يفتقد الباحثون الدقّة ويطلقون اسم اسرائيل عندما يكون قصدهم مملكة يهوذا؟ من الصعب أن نفصل الاثنتين على المستوى المفاهيمي إن كان إنجيل العبرانيين كله يقدم مفهوماً متلوّناً عن ذلك. لم تكن اسرائيل مجرّد توءم مملكة يهوذا الوهمي الذي تم لمّ الشمل معه خلال جلسة استحضار أرواح متلهفة لنبوءة إنجيلية، بل كانت أيضاً ('أناها' البديلة = alter ego) ووريثتها وغموضها الشبحي. وفي فترة معينة من أواخر العصر الحديدي،

أصبحت حقبة المملكة المتحدة فترة ذهبية في التقديرات التاريخية والأسطورية لـ "اسرائيل أعظم". أصبحت مثالاً سياسياً وطائفياً. هوية من الماضي وربما في المستقبل أيضاً. ولاحقاً، عندما عززت تجربة النفي والعودة اللاحقة المخيّلة النبوئية للعودة إلى أرض الأجداد، فكرةَ الجذر الأبدي الدائم، نقّبت اسرائيل حتى في أعماق الأدب التوراتي. كان (اسرائيل) هو (يعقوب)، لقب الجد أو السلف لاثنتي عشرة قبيلة. وكانت اسرائيل ثمرة الجهد الملحمي لـ (داود وسليمان)، والتي وسّعت حدودها في مغالاة الأسطورة الأبعد. كانت اسرائيل الأخت الهاربة المبذّرة المذنبة التي عوقِبَت على تمرّدها في نهاية المطاف.

وبينما تخيّلت مملكة يهوذا انعكاس صورة اسرائيل في "قاعة المرايا"، لم تسعَ أبداً لتحديد هذه الهوية بشكل واضح في العصور القديمة. وعلى مدى سبعة قرون لاحقة بعد التدمير البابلي لأورشليم – منذ أن سمح (قورش العظيم) لأول موجة من اليهود بالعودة إلى الأكواخ حول أورشليم عام (536 ق. م)، وحتى أمر (هادريان) بطرد اليهود من عاصمتهم القديمة عام (137 م) – اختبر يهود مملكة يهوذا تقلّبات مزعجة تتعلّق بالحكم الذاتي والاحتلال والاستقلال والخضوع. لقد كان هناك فرص عديدة للتخلّص من أخيولة تشكيل اسرائيل أو أن يباركوها ويعانقوها. وسواء أكانت المقاطعة الفارسية (مدينة يهود – yehud) أو مملكة (حشمونائيم) المستقلة (أيودايا)، أو الدولة التابعة لروما (أوديا) فإن مملكة يهوذا القديمة لم تعتمد اسم *اسرائيل* كتسمية سياسية رسمية. إن هذا الاسم يعود إلى مغامرة فكرية في زمن آخر.

أدوات الطبقة المثقفة

حافظت حلقة صغيرة من المؤلفين المختصين على المتابعات الفكرية لمملكة يهوذا في العصر الحديدي. وبما أن نسبة المتعلّمين

كانت منخفضة جداً ولم تتجاوز اثنين بالمئة على أبعد تقدير، فقد كان من الصعب الإحاطة بكامل المشهد الفكري الثقافي على أساس الوثائق الناجية. لم تكن الجدالات الفلسفية والإبداعات الفنية محدودة بالنص أبداً بل بواسطة النص. نحن نتذكر (تالس) و(فيثاغورث) من مؤلّفاتهم التاريخية. نحن نواجه شائعات عن فقدان تحف فنية. وقد لا تعطي بعض الثقافات المنسوخة تميّزاً لأنواع معيّنة. بعض المفكرين أميّون. بعض المخطوطات القابلة للتلف لم تُنسخ أبداً. المكتبات تحترق.

سمحت فرص ثروة نسخ المخطوطات، المعروضة منها والمُحتجزة، لكتّاب مملكة يهوذا بالحفاظ على أدب أممي لا يزال موجوداً حتى يومنا هذا. لقد كانت إنجازاتهم في "*الحفظ*" خارقة، لكن الظروف التاريخية أيضاً ساعدتهم على ذلك. وكضحايا للغزو الآشوري، لم تترك الدول المجاورة لمملكة يهوذا خلفها أي عقيدة متماسكة تتجاوز كميّة صغيرة، لكنها بالغة الأهمية، من النقوش على الحجارة والجص، وأختام صغيرة وبعض أوراق البردي. إن الفجوة الكبيرة في هذه الوثائق تُجبرنا على أن نتخيّل ما نفتقده: ملاحم من دمشق، نبوءات من حماه، أو حتى وثائق منسوخة من الكتّاب في السامرة. لقد كان الأدب الأممي لمملكة يهوذا فريداً من نوعه في اتجاه مهم وحيد: نجت بعض أقسامه من النيران الآشورية.

لقد وصلت النصوص القديمة إلى القراء المعاصرين بالصدفة. واستعادة النصوص الأثرية كر نادر لأن احتمالات النجاة ضئيلة جداً. لكن الطبيعة تتصرف أحياناً كحافظ لكلماتنا الثابتة الباقية. لقد تم تدوين المخطوطات على أدوات قابلة للتلف (جلود وأنسجة) تتطلّب ظروفاً بيئية معينة لإيقاف تأثيرات التحلل الميكروبي. وقد حافظ الجفاف، وليس البشر، على المخطوطات من كهوف البحر الميت (كهوف قمران، وفيها مخطوطات البحر الميت)، وعلى أوراق البردي

الأدبية أو الطقسية من مناطق مصر النائية التي لا ترحم. وعندما اختار القدماء المخطوطات التي يجب حفظها، أذعنوا للتيارات ذات الصدى الثقافي والعاطفة التاريخية والأوهام الإيديولوجية والذوق الشخصي الخفيف الذي يصعب تقديره. من يحدد أي المحفوظات أكثر اعتباطية؟ كيف لنص أن يأتي إلى الوجود أحياناً ويكون أقل أهمية بكثير من أن يجد طريقه إلى قرّاء في وقت وزمان آخرين؟

قوام الكتابة المسمارية

التراث هو الاستيعاب الذاتي لأشياء حدثت مع شعب آخر. بين منتصف الألفية الثانية وآخرها، تواصلت القوى العظيمة لممالك المصريين والحثيين والميتانيين وأتباعهم إحداها مع الأخرى عبر اللغة الأكادية (lingua franca – لغة مشتركة في حوض المتوسط) المدوّنة على ألواح الكتابة المسمارية. وبغض النظر عن لغتهم الأم، تعلّم النُسّاخ في هذه المناطق القراءة والكتابة المسمارية من خلال المناهج البابلية. تعتمد الكتابة المسمارية نظام المقاطع مستخدمة أكثر من ستمئة إشارة في وقت واحد، وأحرفاً منقوشة على ألواح طينية رطبة ومرقّمة. وتحتوي المخطوطات على وسائل مساعدة نحوية متوقعة، وتحتوي أدباً ميثولوجياً ومعلومات عن علم الكون والدعاية السياسية والشعر وقراءة الطالع ونصوصاً قانونية. وقد تآلف النُسّاخ مع بناء الجملة واقترانها من خلال نسخ النصوص "الشرعية المقدسة" لبلاد ما بين النهرين. لقد نجا أكثر من أربعمئة لوح من تلك الفترة في العاصمة المصرية ببقائها مدة قصيرة في (قمران) خلال أواخر حكم السلالة الثامنة عشرة. كما أتى العديد من هذه المخطوطات من المدن الكبيرة التابعة لكنعان، حيث وصلت المستويات النسخيّة الأساسية إلى خيارات قراءة ناضجة من شيفرة حمورابي، إضافة إلى ما يوازيها من سفر الخروج وسفر التثنية، ومن

ملحمة جلجامش التي تتضمن مفهوم بلاد ما بين النهرين عن الطوفان الكوني.

وفي القرن الثالث عشر (أو ربما قبل ذلك)، اختفى مؤلّفو المناهج المسمارية الكنعانية مع الطاقات العظيمة التي حددت أواخر العصر البرونزي. نحن لا نعرف كم نجا من ثقافة أواخر العصر البرونزي في الذاكرة الشعبية بعد أن أفسحت مدن (كنعان) الأساسية الطريق لخلفاء مملكتي اسرائيل ويهوذا الهزيلتين. لقد وظّف نُسّاخ مملكة يهوذا الأبجدية السامية الغربية لكتابة "التوراة". وهم لم يقرؤوا اللغة المسمارية ولم يتحدثوا اللغة الكنعانية. لكن من الصعب التغاضي عن الاحتمالات المرجعية في النقل، وافتراض أن الملحمة اليهودية والأسطورة والقانون قد انسكبت على صفحة بيضاء. ربما يفترض بنا أن نفكر بالطريقة التي أدخلت بها مملكة يهوذا التأثيرات الثقافية الواسعة التي برزت منها وكيّفتها.

المعاني السامية الغربية للمخطوطات الأممية

يستمتع المليارات بثمار ابتكار اللغة السامية الغربية بنص مطبوع أو إلكتروني أمامهم. لقد كان اختراع الأحرف الأبجدية حدثاً فريداً. إن أنظمة الكتابة الأبجدية السامية والأوروبية والقبرصية والجنوب آسيوية – من السلتية إلى الغوجاراتية - كلها مشتقة من سلف واحد (منشأ) واحد في مصر منذ أربعة آلاف عام مضت. ففي حوالي العام (2000 ق. م) عدّل نُسّاخ اللغة السامية الغربية الذين عاشوا في مصر العليا اللغة الهيروغليفية وأحرفها لتقديم لغتهم الخاصة (ديرنيل 2005). وعلى العكس من نظام الكتابة المصري المعتمد على المقاطع الصوتية، ابتكر هذا التعديل توافقاً كاملاً بين الحرف المتحرّك والحرف الساكن. لقد تطوّرت الأحرف الهجائية الكنعانية القديمة على مدى الألفية التالية قبل أن يقوم النُساخ الفينيقيون

بتبسيط الحروف وتعديلها لتقديم قائمة أحرف صوتية أقل تحفّظاً من لغتهم. وكانت النتيجة عبارة عن اثنين وعشرين حرفاً أبجدياً.

استعار جيران اللغة السامية الغربية نظام الكتابة الفينيقي في مطلع الألفية الأولى لتقديم لغاتهم الخاصة. وقد سهّلت هذه الاستعارة أخيراً ظهور المخطوطات العبرية والآرامية والمشتقة منها، حيث عدّلت دول العصر الحديدي الصغيرة مثل اسرائيل ودمشق تقنيةً لتطوير ما يطلق عليه الباحثون في النقوش اسم "المخطوطات العالمية". إن تخصيص اللغة الآرامية اللاحق لغايات بيروقراطية في الإمبراطوريات الآشورية والأخمينية – وامتداداها الجغرافي الواسع – سيُظهر المخطوطات المشتقة من الآرامية متبلورة في أنظمة كتابة تمتد في تنوعها من العبرية الحديثة والسريانية والعربية والتركية في الغرب إلى (السوغديانية، والبهلوية، البراهمية والسنسكريتية) في الشرق. لقد كان التبادل التجاري في حوض المتوسط سبباً في انتقال الأحرف الهجائية من الفينيقيين إلى الإغريق. إن الأحرف الهجائية اللاتينية اللاحقة المعتمدة لدى الإغريق، ومشتقاتها الأوروبية أيضاً، كانت بالتالي الوريث المباشر للتعديلات المبكّرة على اللغة الهيروغليفية والكنعانية.

من الصعب أن نحدد بدقة متى تباعدت اللغتان العبرية والفينيقية وتمايزتا ضمن العائلة السامية الشمالية الغربية. وليس واضحاً أن بإمكاننا تمييز نقوش الأحرف الهجائية لمطلع الألفية الأولى وتصنيفها عن مناطق اسرائيل ومملكة يهوذا بوصفها كتابات عبرية بحد ذاتها. إن اللغات وأنظمة الكتابة ليست الشيء ذاته. ومع ظهور أنظمة سياسية متمايزة على مدى القرن التاسع والثامن، كان هناك تعديل واضح للنص الفينيقي الأصلي ظهرت نتائجه في نصوص عبرية متمايزة لتقديم لغة عبرية متمايزة. لقد قام النُسّاخ في كلتا اسرائيل ومملكة يهوذا بتنفيذ "المخطوطة العالمية" ذاتها بتشابهات ربما تُعزى

إلى تعاون المناهج الدراسية. إن أدلّة النقوش غير كافية، لكن من المنطقي الشكّ بأن المملكتين تشاركتا ثقافة نسخيّة مشتركة على الرغم من تعايشهما كأنظمة سياسية مستقلة، وبلهجات متمايزة[1]. هذه الاحتمالات مهمة جداً لأنها توحي بأن المصادر المشتركة للنصوص تشكّل أساس تبادل فكري من هذا النوع. لقد اختفى النسّاخ الاسرائيليون (كتقنيين يمكن التعرف عليهم)، واختفت الكتابات الاسرائيلية (كنتاج عالمي) من السجل المنقوش عندما حدث الغزو الآشوري، لكن من الواضح في أدب مملكة يهوذا أن بعض المواد الاسرائيلية قد نجت، وتم جمعها لاحقاً تحت مسمّى (أسفار الكتاب المقدّس). هل كانت هذه ثمار التعاون قبل سقوط السامرة؟ هل هرب المثقفون من الشمال ليجدوا ملاذاً في الحلقات النسخيّة لمملكة يهوذا؟ هل تم جمع العهد القديم في الجنوب لإثبات وجهة النظر التاريخية لاسرائيل اللاحقة؟ ربما تتضمن الإجابة بعضاً من كل ما سبق. وما يمكننا قوله بثقة أكبر هو أن المستويات النسخية لمملكة يهوذا قد فهمت مخطوطها العالمي بوصفه وسيلة لتحديد هوية اجتماعية لدولة ومجتمع.

الميتافيزيقيات الاجتماعية

لقد سجّلت المخطوطات المنقوشة العبرية الأممية ألحاناً حزينة كارثية وشعراً ملحمياً ومعارضة حزبية، واعتذارات ملكية وعبارات مجازية للوعظ واختزالات قانونية، وبيانات رسمية وأساطير عسكرية وحكايات رمزية، وإيصالات مالية وصكوكاً ملكية وزخارف جدارية تحريضية وشهوانية جنسية غريبة داخل السجل الثقافي الذي نجا من مملكة يهوذا في العصر الحديدي. وتخبرنا الأسئلة أكثر مما تخبرنا به الأنواع الأدبية. لقد سأل نسّاخ ملكة يهؤذا أسئلة كبيرة. إن التنقل

---

[1] انظر مناقشات الكتابات القديمة للمخطوطات الاسرائيلية واليهودية Judean في (رولزتون 2010).

عبر هذه المقاطع النصية الأثرية هو استكشاف لأصول الكون، وتشابك الحدود وما هو خارق للطبيعة، والوعي بالمخلوقات السماوية، الحوار بين المسؤولية والقدر، ألغاز بين الثواب والعقاب، تجذّر الرجل والمرأة في النظام البيئي، وفرضيات وجود الفرد في ظل هوية عالمية، منطق المسؤولية العالمية عن جريمة فردية، ومعنى الحياة. تعتبر وجهة النظر اليهودية أن الأرض مشروع (بيوسنتريك)[1] تمت هندسته لحياة لإنسان ليدعم الحاجات الإلهية.

الجسد السياسي

كانت نظرية اليهود السياسية ميتافيزيقية على المستوى الخطابي على الأقل. إن المفاهيم الثقافية عن التسلسلات الهرمية الوجودية، وقوانين نشأة الكون التراثية والتفويضات الإلهية قد طوّقت جوهر التأمل السياسي في مملكة يهوذا في العصر الحديدي. وقسّمت آلهة اللغة السامية الغربية الأرض إلى مناطق محمية شخصية تتوافق مع الأنظمة السياسية التي حكمت كآلهة الدولة. وكانت آلهة الدولة تعمل بشكل مستقل ضمن حدودها "الخاصة" وتشكّل عقوداً اجتماعية مع السكان القاطنين. ويتطلّب رباط الولاء والسيادة من الإله أن يحمي منطقته من الأعداء الأجانب (والآلهة الأجانب) الذين لا يستطيعون انتهاك الحدود من دون خرق السكان المحليين للعقد. وإن ارتكب الشعب في مملكة يهوذا جريمة عقدية شنيعة فقد يختفي إله الدولة ويسحب حمايته ويترك الأرض مشاعاً للغزو والنهب. هذا العقد الاجتماعي بين الأمة وراعي الامة كان منظّماً اجتماعياً مع أحداث صريحة لمسؤوليات المؤسسة. من الممكن أن تُعاقب الأسرة بكاملها على آثام رجل واحد أو تُعاقب أمة بكاملها على تدنيس ملك واحد للمقدّسات.

[1] وجهة نظر تعتقد بأن حقوق الإنسان وحاجاته ليست أكثر أهمية من حقوق الكائنات الحية الأخرى وحاجاتها. المترجم.

أُذْكُرْ أَيَّامَ الْقِدَمِ، وَتَأَمَّلُوا سِنِي دَوْرٍ فَدَوْرٍ.
اِسْأَلْ أَبَاكَ فَيُخْبِرَكَ، وَشُيُوخَكَ فَيَقُولُوا لَكَ:
حِينَ قَسَمَ الْعَلِيُّ لِلأُمَمِ، حِينَ فَرَّقَ بَنِي آدَمَ،
نَصَبَ تُخُومًا لِشُعُوبٍ حَسَبَ عَدَدِ بَنِي اسرائيل.
إِنَّ قِسْمَ الرَّبِّ هُوَ شَعْبُهُ. يَعْقُوبُ حَبْلُ نَصِيبِهِ.
(سفر التثنية 32: 7-9)[1]

لقد خدمت القرابة الموروثة كقالب مشترك لتمييز ممالك الإنسان والإله وعقلنتهما في ثقافات اللغة السامية الغربية. كما استوعبت أسس نشأة الكون المبكرة أن الإله (إيل) أو (عليون) منح لقب الإله لأكثر من سبعين ولداً، ومن أجلهم شكّل الأرض في سبعين منطقة تراثية. وقد حافظ الأدب التوراتي على بعض من هذا الهيكل المفاهيمي. ولابنه (؟) (يهوه)، أعطى (عليون) منطقة (يعقوب) (أو اسرائيل) كملكية خاصة به، حيث يستطيع أن يمارس حكماً ذاتياً مطلقاً كإله دولة و(رب أسرة) (سيد منطقته). الملك الإنسان (الابن بالتبني لإله الدولة في مملكة يهوذا) شغل منصب قائم بالأعمال لأملاك كانت بدورها مأهولة بمشاريع منظّمة على أسس القرابة (كروس 1998: 14). هذه المجموعات ذات القرابة كانت حقيقية ظاهرياً – مع أنها غالباً ما تكون تخيّلية أو زائفة، وقائمة على حكم الأقلية (أوليغارشية)، أو تتميز بالمغامرة – لكن القوة الخطابية الجوهرية للعشيرة والطائفة والعائلة كوحدة سياسية للتقييم وترسيم الحدود والضرائب والتجنيد، والأعمال البطولية للملاحم الوطنية، استمرّت لزمن بعيد بعد أن أصبحت غير موجودة ككيانات تراثية متماسكة.

---

[1] الترجمات من اللغة العبرية كلها تعود لي.

إن دور (يهوه) "كرب أسرة" ألزمه كأحد أنسباء (النبي اسرائيل) بكامل المسؤوليات التي ترافق الروابط الدموية: الأعمال الخيرية، الولاء، المحسوبية، الإعفاء من توقعات معينة، ورفع توقعات تُحفظ للعائلة في مسائل أخرى[1]. ولعب النسب السماوي أيضاً دور العريس لعروس اسرائيل في أعمال الرسل (هوشع، جرميا، حزقيال). وفي ما يُطلق عليه اسم "لاهوت العذراء - bride theology" (فريمر-كنسكي 1992: 144-52) يمثّل الزواج الأحادي مدخلاً للإخلاص والحقوق الحصرية لـ (يهوه) كزوج، بينما تصف مصطلحات مثل "العهر" فتصف المغازلات مع آلهة أخرى. لقد كان "الزنى أو الخيانة الزوجية" جريمة خطيرة. وكان "رب الأسرة" هو الضحية المتضررة لأن الأسر التراثية تحافظ على حق الزوجات بالملكيّة. إن قوانين الشرق الأدنى التي تنظّم الزنا تعطي الزوج الذي تعرّض للخيانة فرصاً سخية كتعويض قانوني ليستعيد الشرف والقيمة. يبطّن الإطار الإنساني للمرجع الصدى اللاهوتي بالتأكيد، وخاصة عندما نفكّر بأنبياء مثل (هوشع)، الذي استخدم استعارة الزفاف لاستدرار التعاطف الإنساني نحو (يهوه) حيال عار زوجته. ويصنّف بعض الباحثين هذا الشكل الديني لتفاني الأمة لصلاح إله الدولة بوصفه (إلهاً مبجّلاً واحداً دون إنكار الآلهة الأخرى) أو بوصفه (إلهاً تتبعه مجموعة، كالعائلة أو القبيلة أو غيرها – henotheism). لكن المصطلحات الأصلية والمرجعيات هي لعائلة، أي، قرابة وزواج[2]. وعلى أية حال لم يكن موضوع التفرد ليرقى بعد إلى مستوى تبجيل إله واحد، لكن القوى التاريخية ساعدت على ولادة ذلك الانتقال عبر الزمن.

---

[1] المصطلح العبري لمسؤولية الأقارب هو "hesed"، انظر (غلويك 1967). ولمعالجة أعمق لمصطلح "heased" بما يخص علاقات القرابة بين (يهوه) واسرائيل، انظر (كروس 1998: 3-21).

[2] لمناقشة مكثّفة لموضوع عدم التجانس الديني لكل من اسرائيل ويهوذا انظر (سميث 2001، 2002، وزيفيت 2001).

اَللهُ قَائِمٌ فِي مَجْمَعِ اللهِ. فِي وَسْطِ الآلِهَةِ يَقْضِي.....
أَنَا قُلْتُ: إِنَّكُمْ آلِهَةٌ وَبَنُو الْعَلِيِّ كُلُّكُمْ.
لكِنْ مِثْلَ النَّاسِ تَمُوتُونَ وَكَأَحَدِ الرُّؤَسَاءِ تَسْقُطُونَ".
قُمْ يَا اَللهُ. دِنِ الأَرْضَ، لأَنَّكَ أَنْتَ تَمْتَلِكُ كُلَّ الأُمَمِ.
(المزمور 82: 1، 6-8).

وبعلم الأنساب السياسي المبكّر في المزمور 82، يعزل الإله (إلوهيم) – الذي سيصبح في النهاية معرّفاً بـ (يهوه) – (عليون) (الإله الأعلى إيل) والآلهة الكبار لينضمّوا إلى رأس المجلس السماوي، وينتزع السلطة من الآلهة الأخرى بوصفهم أرباب أسر لمقاطعاتهم الخاصة. يذكرنا هذا السياق بمشهد من ملحمة شعرية من (أوغاريت)، وهي مملكة كانت أواخر العصر البرونزي، وشاركت بالعديد من العناصر الميثولوجية العامة مع أدب مملكة يهوذا. ففي ملحمة (بعل)، يعزل الإلهُ الغريب العسكري (بعل) الإلهَ الأعلى (إيل) بصفته سيد (مجمع الآلهة)، وهو حدث يجري أيضاً في "مجلس إيل"[1]. إن موضوع اغتصاب السلطة لن ينجو من الإصلاحات الناجمة عن التوحيد. (يهوه)، (إيلوهيم)، (إيل)، وحتى (بعل) أصبحوا بالكاد متمايزين عبر القرون، كما استبدلت مملكة يهوذا تدريجياً بقوانين نشأة الكون للآباء والأبناء و(أنساب آلهتهم) نظرة من (يهوه) بصفته مُنشئ الكون ومؤجره، ولا يدين لأحد بالفضل في ملكيته لاسرائيل، وبناء عليه (كتعبير عن توحيد لا لبس فيه) خالق الكون.

إن ما نتعامل معه الآن كمسلّمات على أنه توحيد خاص بالتوراة، كان في الواقع عملية بطيئة للتطوّر اللاهوتي، جرّاء التحزّب والصراع والإصلاحات وتجربة النفي المربكة. لقد تطلّب الأسر البابلي قرارات صعبة حول كيفيّة تصوّر إله مرتبط بالدولة والمنطقة بوجود عقد

[1] إصدارات هامة وأعمال كاملة عن نصوص اوغاريت (باركر 1997).

اجتماعي مُتخلّى عنه ودولة محطمة وعمال سخرة مستبعدين مغتربين. يُفترض بإله كهذا إما أن تضعف قوته وارتباطه بالموضوع أو أن يصبح أكثر عالمية، تماماً كما أصبح التخيّل العالمي لمملكة يهوذا على أنها اسرائيل أمراً مُطلقاً بحكم الظروف. إن التهديد بالانقراض على أيدي امبراطوريات أجنبية، والتحرر من استجداء رحمتهم، سمحا للنظرية اليهودية السياسية بأن تمعن التفكير بكائن سماوي ذي نمط كوني يتجاوز العالم "كما أوجدته هي". لقد أكمل الميل اللاهوتي نحو التوحيد التغيرات في تنظيم المبادئ السياسية الاجتماعية للاستبداد، بالطريقة التي استدعى فيها المؤلّفون التوراتيون الغموض السماوي لتفسير الغموض السياسي. تستطيع المعطيات الميتافيزيقية والحقائق السياسية أن تعيد إحداهما تشكيل الأخرى بشكل متبادل، وتفسح الطريق للتجريد في شيء كوني جداً. ويمكن لـ (يهوه) أن يصبح شيئاً غير سياسي، شيئاً فائقاً.

"كانت الأرض خربة وخالية"، رجل، امرأة:

لقد وصلت قوانين نشأة الكون في مملكة يهوذا إلى تبنّي عظمة الإله (يهوه) بصفته الخالق الأصلي للجنس البشري ومسكنه الأرضي، مع الأخذ بعين الاعتبار أهمية الإنسان في أصل الكون. لقد تخيّلوا الأرض كنظام مغلق موجود على مستطيل ذي أربعة "أجنحة" أو أربع حواف (هالبرن 2009: 427-80). يطوّق هذا السطح سقفٌ دائري أو قبّة تمت ترجمتها إلى اللغة الإنكليزية بمعنى "القبّة الزرقاء – firmament" أو "قنطرة" أو "طبق". وتحيط المياه البدائية بهذا المحيط الحيوي وتخترقه في فتحات مسامية: "فتحات" في القبة الزرقاء و"أعين" تحت الأرض، وهذا يعني، ينابيع أساطير الطوفان أو بوابات سدوده. وفي بعض وجهات النظر، تبدو هذه القبّة وكأنها تضاعفت كالأجرام السماوية التي تشكّل وسيطاً للضوء الكوني أو النار السماوية المتشكلة خارج القبّة. تتناسق الأجرام السماوية والأبراج

أثناء طوافها حول قبّة السماء مع عجلات متشابكة أو تكون ملتصقة بها، مما يمثّل قابلية رؤيتها بالشكل الدائري. هذا المشهد للعالم الطبيعي كان وبشكل غير واعٍ تمثيلاً للمركزيّة الأرض كمادة، لكنه كان أيضاً وبشكل غائي تمثيلاً لمركزيّة الكائنات الحيّة ككل وليس الإنسان فقط. لم يتخيّل علم الكون مكاناً مخلوقاً من العدم، بل تصوّر أرضاً أُعيد صوغها وتشكيلها من حالتها السابقة للحفاظ على سُبُل عيش الجنس البشري في نهاية المطاف.

فِي الْبَدْءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ،
وَكَانَتِ الأَرْضُ خَرِبَةً وَخَالِيَةً.
وَعَلَى وَجْهِ الْغَمْرِ ظُلْمَةٌ،
وَرُوحُ اللهِ يَرِفُّ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ. (سفر التكوين 1:1-2)

إن البناء النصي العبري لسفر التكوين 1:1 لا يجيز الترجمة الإنكليزية "in the beginning – في البدء"، التي يعرف القراء هذا المقطع الشهير من خلالها. وتُشير قواعد اللغة إلى أن الخلق لم يكن تاريخياً، حدثاً مؤثراً جداً في التطورات اللاحقة، مع أن النص لم يوضح تماماً ما حدث سابقاً. وكذلك لم يحدد النص أن الأرض قد تشكّلت من لا شيء، لقد كانت "خربة" و"خالية" قبل ظهورها بالمشهد المعروض حالياً، والذي يمكن للبشر العيش فيها ومراقبة ما حولها. لقد أثبت المعنى الشائع للكلمتين الشائكتين (tōhū̦ and ḇōhū – خربة وخالية) أنه مرواغ جداً على مدى الألفية. كان لدى الإغريق كلمات مثل (غير مرئية وغير مهيأة) (aoratos kai akataskeuastos)، وفي نسخة الإنجيل اللاتينية كلمات مثل "فارغة وخاوية" (inaniset vacua). وتقدم الترجمات الإنكليزية التقليدية خيارات مثل "غير متشكّلة وخالية - unformed and void" (نسخة الملك جيمس)، "خلاء غير متشكّل - formless void" (نسخية قياسية معدّلة حديثة)، أو "غير متشكّلة وفارغة" (وجهة نظر عالمية

جديدة). وبشكل عام يشير المصطلح العبري "tōhū" إلى "القفر"، إلى مكان غير آهل بالسكان، أما المصطلح المرافق "ḇōhū" فيعني المجهول مع أنه مجرّد تلاعب بكلمة "tōhū" لتشكيل كلمتين متجانستين عمداً، مثل الآلهة الأولى "أنشار وكيشار"، "ولخمو ولخامو" اللذين انبثقا عن إلهة البحر الأم (تيامات – تعامة) (المصطلح العبري عن "الجحيم" أعلاه) في ملحمة الخلق البابلية "إينوما إيليش". ربما كان مصطلح "tōhū" و"ḇōhū" يمثّل ثنائياً مشابهاً لكيانات بدائية تمثل الخلق، ربما آلهة، ربما أُعيد استيعابها في المحيط الحيوي الأرضي المُعاد تشكيله بالطريقة التي أصبح فيها جسد (تيامات) المواد الأساسية "لخلق" الإله الأعلى الجديد (مردوخ): إعادة تحضير الأرض من أجل إقامة الإنسان. وبالتالي، ومن الناحية الوجودية، تبدو طبيعة الأرض في (إعادة) الخلق أقل سلبية من مجرّد الألغاز التي تتجاوز مبادئ الهندسة الإقليدية.

وَجَبَلَ الرَّبُّ الإِلهُ آدَمَ تُرَابًا مِنَ الأَرْضِ، وَنَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ. فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً. (سفر التكوين 2: 7).

الأرض هي العنصر الأساسي لتكوين الإنسان، وبالعكس، يعود الإنسان إلى حالته الأصلية، "apar – تراب"، (بِعَرَقِ وَجْهِكَ تَأْكُلُ خُبْزًا حَتَّى تَعُودَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُخِذْتَ مِنْهَا. لأَنَّكَ تُرَابٌ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ)[1]. إن أصل المادة الخزفية للإنسان من التربة، الصلصال، أو الطين هو شيء مألوف بالنسبة لقوانين نشأة الكون في الشرق الأدنى القديم. وربما يشير المصطلح العبري للمخلوق ("الإنسان"، أو "آدم") إلى الجنس البشري ككل أو إلى فرد منه، وهذا ينطبق على الشخصية المسماة في المقاطع الافتتاحية من سفر التكوين. إن التلاعب بالكلمات بين "آدم - adam" و"الأرض، الأدمة - adama" عبارة عن أسلوب

---

[1] كلمة (apar – التراب أو الأرض) تشير إلى العنصر الأساسي للأرض الأولى وليس الحدود المشتركة معها.

من أساليب النثر، لعلّه مجرّد تلاعب بالكلمات، لكن الكلمات التقنية المستخدمة هنا مليئة بالاشتقاقات وحادّة جداً. قد تُصبح الاشتقاقات الشعبية شيئاً ثابتاً وموثوقاً في عهدة الحكايات المؤثرة. وهي تظهر على السطح بالتأكيد عندما يضيع المعنى الأصلي للكلمة أو الاسم. إن مصطلح الإنسان، "آدم"، سواء أكان مشتقاً من كلمة "الأرض" أو من شيء آخر فلا بدّ أن يعني شيئاً من قبيل "المنحطّ المتدنّي" في نشأة الكون هذه. إن المسببات تضع الإنسان والأرض في حالة توافق إحداهما مع الأخرى في وثيقة تحلّل بيانات غموض أصل البشر. إنه تلاعب عبثي بالكلمات. وقد يشير مصطلح "آدم" أيضاً إلى النوع الذي "خلق الذكر والأنثى منه" (خَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ) (سفر التكوين 1: 27). وفي الثقافة الموروثة اليهودية التي تُخضع الأنثى وتستعبدها وتدفع لها مهراً، لا نستغرب أن تكون هذه واحدة من الاشتقاقات. من "ضلعه" المُنحط المتدني، أو بدلاً من ذلك، من عظم "Baculum = عضوه الذكري، خلق الإله (يهوه) الأنثى[1]،

فَقَالَ آدَمُ:

"هذِهِ الآنَ، عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لأَنَّهَا مِنِ امْرِءٍ أُخِذَتْ.

لِذلِكَ يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ،

وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ وَيَكُونَانِ جَسَدًا وَاحِداً". (سفر التكوين 2:23-24)

الأسباب المركّبة طموحة جداً في سعيها في آيتين اثنتين لتفسير أصل المرأة، والفضول الفطري لتركيبة الذكر تشريحياً، الإنهاك وإعادة التبلور للإناث، وتخفيض مستوى الجمع بين الجنسين إلى حدّ وصاية (من قِبَل الذكر) لاستعادة أجزاء مُستأصلة من الجسد.

---

[1] للاطلاع على مصطلح "baculum" انظر (جيلبيرت و زيفيت 2001)

يصبح المرأة والرجل مؤسّسين بشكل تبادلي في هذا التطوّر الخزفي، منتجين نَسَباً معقداً لـ "الأرض". بينما الأرض، الرجل، أو المرأة، ربما حتى "tohu"، "bohu"، كلٌ منها جزء أو منتجٌ من منتجٍ آخر، ومشاركٌ بشكل تبادلي في النظام البيئي الأنثروبولجي[1].

المبدأ الأنثروبولوجي القوي[2]

في تركيبة مملكة يهوذا، سهّلت أسطورة الخلق الإنفاق الإلهي وإقرار ترتيب هرمي لحياة متدرّجة. لقد افترض حالة من الإنجاب المتسلسل. يحوّل الإله (يهوه)، "الإله الحي"، المُنحط المتدني إلى "كائن حي" عندما (نَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ. فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً) (سفر التكوين 2: 7). ثم يخلق الإله من المادة ذاتها "الأرض، الأدمة"، ويخلق معها جميع "المخلوقات الحية" لتكون له معيناً مناسباً (وَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ: «لَيْسَ جَيِّدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ، فَأَصْنَعَ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ(18) وَجَبَلَ الرَّبُّ الإِلهُ مِنَ الأَرْضِ كُلَّ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ وَكُلَّ طُيُورِ السَّمَاءِ، فَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ لِيَرَى مَاذَا يَدْعُوهَا، وَكُلُّ مَا دَعَا بِهِ آدَمُ ذَاتَ نَفْسٍ حَيَّةٍ فَهُوَ اسْمُهَا (19) فَدَعَا آدَمُ بِأَسْمَاءٍ جَمِيعَ الْبَهَائِمِ وَطُيُورَ السَّمَاءِ وَجَمِيعَ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ. وَأَمَّا لِنَفْسِهِ فَلَمْ يَجِدْ مُعِينًا نَظِيرَهُ(20)) (سفر التكوين 2: 18 – 20). وغير قادر على عزل مرشّحه المؤهل من هذه الفوضى، يعود الإله إلى "آدم" (الأرض النقية) من أجل المواد الخام التي "بنى" منها المرأة، والتي أطلق عليها (آدم) اسم (حواء) "لأنها "لأنها كانت أم كل المخلوقات الحية" (فَأَوْقَعَ الرَّبُّ الإِلهُ سُبَاتًا عَلَى آدَمَ فَنَامَ، فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلاَعِهِ وَمَلأَ مَكَانَهَا

---

[1] لاهوت العروس من القرن الثامن حتى السادس قبل الميلاد، رفع الأنبياء هذه الدعائم لاعتبارات خنثوية الدولة، عندما حثّوا اسرائيل و(مملكة يهوذا) المذكرين اسمياً لتبنّي عقلية مغازلة الزوجة في سعي منهم للفهم عقلية (يهوه) الديوث. الرجل هو زوجة الإله، كما تكون المرأة زوجة الرجل.

[2] المبدأ الأنثروبي هو فكرة فلسفية تقوم على أن مراقبة الكون يجب أن تكون متوافقة مع الحياة الواعية المتعقّلة التي تقوم بهذه المراقبة. المترجم.

لَحْمًا(21) وَبَنَى الرَّبُّ الإِلهُ الضِّلْعَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ)(سفر التكوين 2: 21 -22، 3: 20). تلد الحياةُ الحياة بنرجسية سخيّة.

قدّمَ الرعاية للشعب، قطيع الله،
لأنه من أجلهم خلقَ الجنة والأرض.
لقد هدّأ من الماء المستعر،
وخلق الرياح لكي تستطيع أنوفهم أن تحيا.
إنهم صوره التي خرجت من جسده،
ومن أجلهم رفع السماء.
(تعليمات للملك مري كا رع 133-38)[1]

(نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ) (سفر التكوين 1: 26)

"الاعتبارات الأنثروبية" لأصول الكون هي عبارة مجازية لقوانين نشأة الكون في الشرق الأدنى القديم. وإن أخذنا "تعليمات للملك مري كا رع" كمثال نجد تعليقاً مصرياً يجعل مشروع تنظيم الأجرام السماوية والمياه البدئية من أجل مصلحة الإنسان. لقد تزامنت قوانين نشأة الكون اليهودية مع فكرة أرض تم تشكيلها بما يتناسب مع حياة الإنسان. موطن الإنسان عبارة عن تمثيل لحياة الآلهة. ويطلق "مري كا رع" على هذه المخلوقات لقب "**صور**" هيئة "***الخالق***". إن الكلمة العبرية (selem)، تعبّر عن تفسير حرفي مادي لتشبيه غير مباشر للإنسان بالإله، وهي في الوقت ذاته كلمة ساميّة شائعة تدل على تماثيل الآلهة في المعبد، عن "الشبيه" على الأرض، لكن الخلافات الثقافية واللاهوتية أحبطت الإجماع على الأهميّة الفلسفية

[1] **الترجمة عن اللغة المصرية تعود إلى (في آي توبين) في (سيمبسون 2003: 164).**

(والميتافيزيقية بنسبة أقل) للمصطلح. وتبقى الإنسانية الجوهرية مستمرة في إنجيل العبرانيين. وفي أواخر القرن السادس، ومع أفكار التوحيد التي تبلورت مُسبقاً، نجد وصف (حزقيال) لإله مريح بشكل يتناسب مع ألوهية متجسّدة.

(وَفَوْقَ الْمُقَبَّبِ الَّذِي عَلَى رُؤُوسِهَا شِبْهُ عَرْشٍ كَمَنْظَرِ حَجَرِ الْعَقِيقِ الأَزْرَقِ، وَعَلَى شِبْهِ الْعَرْشِ شِبْهٌ كَمَنْظَرِ إِنْسَانٍ عَلَيْهِ مِنْ فَوْقُ) (حزقيال 1: 26)

(كَمَنْظَرِ الْقَوْسِ الَّتِي فِي السَّحَابِ يَوْمَ مَطَرٍ، هكَذَا مَنْظَرُ اللَّمَعَانِ مِنْ حَوْلِهِ. هذَا مَنْظَرُ شِبْهِ مَجْدِ الرَّبِّ. وَلَمَّا رَأَيْتُهُ خَرَرْتُ عَلَى وَجْهِي، وَسَمِعْتُ صَوْتَ مُتَكَلِّمٍ) (حزقيال 1: 28)

إن التشابهات أو المقارنات اللغوية عبارة عن فزّاعة لفظية دلالية. يصف (حزقيال) ظهور ما يشبه الحضور الإلهي المادي على عرشٍ يطير داخل غيمة نارية "تشبه" رجلاً. ربما يرتجف علماء اللغة عند "المقارنة الرابعة"[1]، لكن هذا الإسهاب زائد عن الحاجة في النثر العبري إن لم يكن غير مفيد أبداً. وعلى الأرجح أن (حزقيال) كان يريد ببساطة أن يوثّق (ولو بعناية) أنه رأى رجلاً عندما رأى الإله.

كانت الإنسانية والألوهية في المشهد التخيّلي السامي الغربي صوراً منعكسة في الذهن بقدر ما كانت متجسّدة. لقد وفّر هذا التناظر وسيلة حدسية لكنها عابرة للتخيّل أو البناء أو عقلنة التعاطف. هل يستطيع التوصيف المجسّد للإله أن يصنع إلهاً يمكن للفهم البشري أن يصل إليه بطريقة ما؟ هل يطمئن النادم عن الخطايا أم يحبطه؟ هل يقرّب الإله من البشرية؟ أو إنه يدق إسفيناً بينهما عندما يصارع البشر للإمساك بنصير هادئ يدّمر الثقة كما يبدو؟ إن أسلوب التجسيد الخاص بسكان الشرق الأدنى بمعناه النهائي لم يعكس

---

[1] هنا إشارة إلى اللاعب الرابع في لعبة الورق الذي يمتلك الحق في أن يزايد أو يلعب أو يمارس خدعة. المترجم.

مجرد ظهور مجسّد للإله، بل شمل أيضاً إسناد السمات العاطفية والنفسية إلى الإله. إن (يهوه) لم يمشِ ويجلس ويركب الخيل فقط بل عبّر عن مجموعة كاملة من طرق البشر الغامضة في الشعور والأداء: التعاطف والحبّ والشفقة، الحماس والإخلاص والأبوة، الغضب والقلق واللاعقلانية، الكراهية والانتقام والتردد، الندم والنزوة والغيرة، وعقدة التخلّي عن نسبة ملحمية معقدة[1]. تسكن النرجسية ونزعة استراق النظر في المبدأ التجسيدي، وتضع عنواناً لخالق ومخلوق ليعيش كل منهما بصفة المنتصر في جلد الآخر.

(مَا هُوَ الإِنْسَانُ حَتَّى تَعْتَبِرَهُ، وَحَتَّى تَضَعَ عَلَيْهِ قَلْبَكَ؟ وَتَتَعَهَّدَهُ كُلَّ صَبَاحٍ، وَكُلَّ لَحْظَةٍ تَمْتَحِنُهُ؟) (سفر أيوب 7: 17-18)

يقول أرسطو إن الإله هو المعيار الذي نقيس عليه الكمال المثالي للكينونة. ومن جهة أخرى فإن مصطلح "كينونة – Dasein" الخاص بـ (هيدجر) يرقّي الإنسان من دون خجل ليشير إلى كينونة "لا مثيل لها"، وذلك لأن الإنسان هو من يدرك الكينونة ويصنّفها ويقيسها ويربكها، (وربما الأهم من ذلك) يضع سياق أنواعها الخاصة ضمن عوالم الوجود. هل كان الإنسان مقياس كل شيء في مملكة يهوذا القديمة (كما كان في بلاد الإغريق القديمة، انظر فصل "رافلوب" في هذا الكتاب"؟ نعم ولا في آن معاً. وإن كان نعم، ماذا كان ذلك المقياس الذي يقيس كل شيء؟ لقد كان تجسيد العصر الحديدي أداة القياس اليهودية للإنسان والإله على حد سواء. لقد كان حلقة لا نهاية لها من الإشارات إلى الذات، لكن حتى "شريط موبيوس – أداة قياس" قادر على القيام بمهمة نظرية ميدانية موحدة إن كان الهدف توضيحاً لطريقة الوجود بدلاً من كيفية الوجود. إن التماثل يفسّر

[1] تتطلّب الغيرة ثلاثة عناصر، الديوث، الزوج، وعشيقة. وإن كانت غيرة غير منطقية تقوم على التجريد واللهو، فالغيرة هنا ليست الكلمة الصحيحة. إن كانت غيرة من إله غير موجود، فهو تصرّف وهمي وارتيابي. وفي أي الحالات، الإله الغيور هو إله متجسّد.

مفهوم تديّن أصلي لنظام الكون وتفكيك تقلّبات حالة الإنسان. ويشرح العنوان المجسّد لتوصيف الإله ما الذي تريده الآلهة من البشر أولاً، ولماذا تتصرّف الآلهة بالشكل الذي تتصرّف به ثانياً، وتفسّر ثالثاً ما الذي تقوله نجاحات الآلهة وإخفاقاتها حول ما يعينيه أن تكون إنساناً.

(عندما كانت الآلهة بشراً، كانت مُجبرة على العمل وتحمُل مشاقه)
(أتراحسيس، ملحمة الطوفان البابلية الأكادية 1: 1)[1]

تروي محلمة "أتراحسيس" في بلاد ما بين النهرين حكاية التقسيم الأولي للعمل بين الآلهة المعمّرة التي أكلت ونامت وبين الآلهة الأدنى منزلة والتي تشقى لتعيل نفسها. الآلهة الأدنى منزلة "كانت بشراً" في دورها كبهائم تتحمّل الأعباء. وهكذا خلقت الإلهة (إيا) البشر "awilu" لتحرير الآلهة الأدنى منزلة "ilu" من أعبائها[2]. وبالتالي فإن خلق الإنسان لم يُعفِ الآلهة من عمل السخرة وحسب بل احترم الإنسان وبجّله بإعطائه مسؤوليات إله. والأكثر أهمية أن هذا العتق حررَ الآلهة من *أن تكون بشراً*. إن الإنسان هو فكرة نسبية. والزعم الوجودي حاسم لأنه يحدد للإنسان موقعاً في خدمة عوالم الإله. إن الإنسان وظيفة في الترتيب الهرمي، وهو ليس موجوداً من تلقاء نفسه أو من أجل نفسه أو بطريقته الخاصة، بل هو موجود فقط من خلال علاقته مع وجود أسمى وأكبر.

---

[1] من ترجمتي. انظر (لامبيرت وميلارد 1999: 42-43).

[2] لاحظ التلاعب المتعمد بالكلمات بين المصطلح الأكادي "ilu – الإله" و"awilu – الإنسان"، تناغم اتسعت به ملحمة (أتراحسيس) عندما أطلقت اسم "we-ila – تلشي البشر" على مخلوق إلهي تمت التضحية به لخلق الجنس البشري. الآلهة الكبرى قتلت "we-ila" في مجلسها، وسمحت للآلهة الأم (نينتو) بخلق الطينة الأساسية من جسده ودمه، والتي صممت هي و(إيا) منهما أول رجل حيّ، وحررت الآلهة الأدنى منزلة من أعبائها العامة. إن العلاقة ما بين البشر والآلهة هي بالتالي علاقة وراثية. ولمناقشة موضوع التلاعب بالكلمات في الملحمة انظر (أبوش 1998).

(وَأَخَذَ الرَّبُّ الإِلهُ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَهَا وَيَحْفَظَهَا.... وَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ: "لَيْسَ جَيِّدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ، فَأَصْنَعَ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ"). (سفر التكوين 2: 15، 18)

العمل إلهي في الأصل. وكما علّق (مارك سميث): الراحة أيضاً إلهية. "يحصل البشر على منحة الراحة من العمل يوم السبت لمحاكاة توقّف الإله ذاته عن العمل. وكما رأينا فإن الراحة منحة إلهية، وهي تحديداً إشارة إلى وجود الإله. وفي محاكاةٍ لخالق هذا النظام، يمارس الإنسان روتين الراحة هذا تحقيقاً لكونه قد وُجِدَ على صورة الإله" (سميث 2010: 109-10). إن الإله الذي يتعب من أعبائه، هو بحد ذاته عبارة عن "meme"[1] مُتعب. إن **سبب وجود** الإنسان متجذّر في العمل المفوّض به. وبوصفه مسؤولاً عن محمية الإله الزراعية، يحتاج هذا الإنسان المفوّض من الإله مساعدة ليباشر عمله: تمت صناعة الحيوانات من "الأرض، الأدمة"، وأخيراً تم خلق المرأة من "آدم". إن العمل اليدوي هو المعنى المثالي للحياة، للإنسان كما للحيوان، وفترات الراحة الدورية من العمل هي أجره المناسب. الوقت مقدّس في التقاويم، وهو يتسع للراحة كما يتسع للكدّ. إن السبت (الذي يحافظ عليه المؤمن "عطلة مقدّسة") هو نوع من "طعام الآلهة"، وبما أن الإله في حالة راحة، فهي تجربة مشتركة. هذه إشارة رئيسة من أساطير الخلق. تنظّم النجوم الملصقة على عجلات الكون الأسابيع والفصول التي تحدد فترات الخصوبة الزراعية والجدب. الإنسان الذي يحاكي المجهود الإيقاعي للخلق، ربما يتعاطف مع العمل المؤثر للخالق. إن الزمن مظلّة للتعبير المرهق عن الرثاء، وربما يكون تواصلاً بين كائنات من أصل واحد.

---

[1] عنصر من ثقافة أو نظام سلوك يُعتبر وكأنه يعبر من فرد إلى آخر بطرق غير وراثية، وخاصة عبر المُحاكاة. المترجم.

الإله الاجتماعي والعقد الاجتماعي

إن المواثيق بين آلهة وبشر غالباً ما تكون في الحقيقة مواثيق بين بشر. ويمثّل الصلاح الديني الأمر الضامن للتبجيل، ويُمثّل الطقس الأمر الضامن للاستبطان. يرى الناس أنفسهم في بشر آخرين، ويرى هؤلاء الآخرون أنفسهم في آلهتهم. لقد قدّم منح الآلهة صفات اجتماعية سياقاً وضعياً لتصرّفات الآلهة، وعنواناً يضفي عليها مشاعر إنسانية ليجعل التفكير فيها منطقياً. تضع الآلهة معاهدات ولاء مع البشر بحسب اتفاقيات البشر على المعاملة بالمثل، والنيّة الطيبة، والالتزام والضمان. إن الإله البشري إله اجتماعي، وهو لاعب أساسي في بيت الإنسان.

يقيس حسن الضيافة الأداء المتبادل بين فريقين (الإله والإنسان، السيد والعبد، المضيف والضيف) عندما تتلاقى مسؤولياتهما المحليّة المتبادلة. وبشكل مباشر، تقدّم قوانين حسن الضيافة للبشر فرصة جذب الإله كضيف ومضيف. وتُحاكم آداب منطقة حوض المتوسط المضيف والضيف على حد سواء في غرفة الاستقبال. إن خاطبي (بينلوبي)، (سيكلوبوس)، حتى (أوديسيوس) (الذي استباح بيت هذا الأخير) جميعهم ارتكبوا جرائم خطيرة ضد (زيوس كسينوس، إله الضيوف – بينما (تيلماكوس) يُمطر (مينتور) بملذات وإيماءات طوال الوقت غير مُدرك أن ضيفه هو (أثينا) متنكرة. لا يمكن لتحذيرات مشابهة أن تكون أكثر وضوحاً. يمكن لأي ضيف أن يكون إلهاً بهيئة إنسان. إنه عنصر أساسي في الأدب التوراتي الذي يستخدم إطار حسن الضيافة لتأكيد القيمة الأخلاقية لشخصياته بوصفهم زعماء منازلهم أو خدماً مدجّنين في منزل الإله. في (سفر التكوين 19) مثلاً، يرسل (يهوه) مندوبين إلهيين متنكرين بزي البشر لتأكيد شائعات معينة سمعها لكنه لا يستطيع تأكيدها دون استخبارات سرّية على الأرض. دخل المندوبان مدينة (سدوم) ومنزل (لوط) بصفة ضيوف.

ومع وجود الشك والريبة، طالب أهل المدينة (لوط) بتسليمهم الغريبين، وربما يقوم الحشد باغتصابهما. وقام (لوط) بدلاً من ذلك بتقديم ابنتيه اللتين يفضل هو أن يراهما تتلوثان أكثر من أن تُدمّر سمعته بفشله بمسؤوليته كمضيف. وهكذا قام (لوط) بتبرئة نفسه بشرف وكسب أمان عائلته عندما تم تدمير (سدوم) لاحقاً.

يعرّف (جاك ديريدا) حسن الضيافة بأنه الجهد المبذول للعناية بأشخاص وحمايتهم دون أن يكون المضيف ملزماً بذلك، وهذا على حساب من يكون مُلزماً بهم (ديريدا ودوفورمانتل 2000). هذا قريب جداً من سمات روح الثقافة اليهودية، لأن واجب المضيف بحماية ضيوفه قد يكون على حساب أحبائه. إنه مقياس الرجل "كربّ أسرة". لكن هل يحمي المضيف ضيفه كما لو أن الأخير إله؟ إن الطريقة التي وجدناها في (سفر التكوين 19) هي سيناريو متوفر دوماً لترسيخ نزاهة (لوط) لغايات سردية. إن تهديد الحشد باغتصاب الضيفين وتقديم (لوط) لابنتيه هي مغالاة ظرفية. وكان تسليم الضيفين للحشد الغاضب (والقيام بفعل اللواط) هو ثاني أسوأ سيناريو للمضيف. كان السيناريو الأسوأ تسليم الإله وتعريضه لسوء المعاملة ذاته. إن الهوية *الإلهية* المحتملة للضيف هي مقياس أبعد من *إنسانية* (لوط) المنتصبة بشرف. لقد أثبت هنا أنه صاحب الاستحقاق بحسب الأخلاق الموروثة. لكن (يهوه) "كربّ عائلة" يتحمّل أيضاً في ظل العقد الاجتماعي لمملكة يهوذا المسؤولية عن حماية الأمّة من الأذى.

هو غالباً لم يفعل. لقد كانت الغزوات الأجنبية سبباً للتأمل الأممي. إن "تاريخ الأسفار"[1]، واستفتاء القرن السابع اللاهوتي حول مصيبة اليهود، وضعا اللوم مباشرة على (مملكة يهوذا) وسوء إدارتها

---

[1] Deuteronomistic History: بنية نظرية حديثة تعتبر أن خلف الأشكال الحالية (لسفر التثنية ويوشع والقضاة وصموئيل والملوك) هناك عمل أدبي واحد. المترجم.

لوجهات (يهوه) الأربع المحلّية في معبد (أورشليم). لقد خصص العنوان الافتتاحي الفروض القانونية والأخلاقية من كتاب الأسفار كأداة تنقية يمكن للمحررين من خلالها محاكمة إنجازات الأسلاف وإخفاقاتهم. وسمح هذا العنوان المتطلّع إلى الخلف للنصوص التوراتية اللاحقة بتفسير كل كارثة على أنها خرق تعاقدي من جانب (مملكة يهوذا). ربما يترك (يهوه) المُهان منطقته الموروثة ويرفع وصايته، ويسمح للغرباء باحتلال الدولة حتى يقوم القاطنون لديه بأداء ما يكفي من التكفير عن ذنبهم ليعيدوا تأسيس نيّة طيبة مضمونة مع راعيهم. لم تكن نظرية الشرق الأدنى القديم السياسية المتعلّقة بالأثر والنتيجة الإلهيتين فريدة من نوعها للمحللين في أورشليم، لكن "تاريخ الأسفار" قدّم محاولة مميزة لتنظيم تلك النظرية في أدب أممي يفصّل الخير والشر. إن تنظيم مملكة يهوذا للسياسات (المحلّية – الكونية معاً) يبرهن على وجود أداة فكرية دائمة أثناء مروره كنص مقدس عبر الدوائر العقائدية المسيحية الأوربية. وسوف يعبر تفسير سياسات القرون الوسطى لاحقاً وبشكل صريح بنظرية (سفر التثنية) لتحديد الإطار الأساسي للحق الإلهي للملوك (نيلسون 1988: 214-15). لم تقم نظرية مملكة يهوذا فقط على منح السيادة لإله الدولة، وبشكل أوسع، نوابه البشر المعينين. لقد وصفت الدولة الإقليمية بانها مسكن الإله الشخصي ومجاله. وكان قاطنوها البشر ضيوفاً محددين "مُختارين" مع دعوة قابلة للإلغاء أو عقد إيجار يمكن فسخه على هذه الأرض.

تجعل الضيافة هذا العقد الاجتماعي الكوني واضحاً (وتدخله إلى المنزل)، وتختبر راحتنا مع حقول الألغام التمييزية المُصاحبة للمتعة المحليّة: قوائم الطعام المقدمة، النفور والحساسية والتحيّز، المكانة الاجتماعية والنظافة ودقّة المواعيد، المحادثة والأصدقاء المشتركين أو الأعداء غير المشتركين على حد سواء. يجب على كلا المضيف

والضيف أن يحاولا التفكير مثل الآخرين لتجنّب الارتباك أو الكارثة. وكمضيف، حافظ (يهوه) ظاهرياً على منزله في أورشليم، حيث ركّزت قوانين النقاء في (سفر اللاويين) على الصيانة المحلية لتعقيدات المعبد، واللياقة الكهنوتية والتسلسل الهرمي الطقسي، وبروتوكولات التضحية والقيود الغذائية، والمواعيد الطقسية والنزعة الجنسية، والأشخاص الذين ليسوا موضع ترحيب (هاران 1985). وبينما حددت قوانين (سفر اللاويين) طريقة إدارة مسكن الإله على الأرض، ساد هناك شكّ قانوني فيما إذا تم توظيفه كقانون توجيهي عملي في واقع الأمر. إن قوانين النقاء الحثيّة مشابهة لقوانين (مملكة يهوذا) لكنها تختلف بجانب واحد هام. يعترف الأدب الحثي بأن قوانين النقاء ربما تبدو اعتباطية، وهذه الاعتباطية تطرح أسئلة. لقد كانت التعليمات الحثيّة للقديسين ورؤساء المعبد عبارة عن كتيّب طقسي يشرح تفاصيل بروتوكولات النظافة لخدم المعبد والطُهاة وعمال النظافة: إنه إطار تماثل اجتماعي أيضاً. والإله بوصفه مضيفاً، هو مخوّل بصلاحيات جمالية ذاتية. ليس هناك من كائن أكثر لا عقلانية من الكائنات الأخرى. العقل هو ذاته، على الأرض كما هو في السماء. ويمكن للنزوة الإلهية أن تفسّر هفوات في النيّة الطيبة. والأحداث لا تتحقق دوماً كما تم التنبؤ بها. المجدفون والأشرار يرثون الثروات. والأتقياء يموتون مفلسين. ويمضي من يشهد زوراً باسم الإله من دون عقوبة. ترحل الآلهة.

قد تعاني مكانة الآلهة من مفارقات إيمان الإنسان وسوء حظه. إن أدب الشرق الأدنى المكروب، الذي يطلق عليه أحياناً وبشكل غير دقيق صفة "ثيوديسيا"[1] أو "أدب الحكمة" يزعج نفسه للتوفيق بين تصوّرات الاضطهاد الإلهي وروح الثقافة الشعبية المتعلّقة بالحماية

[1] الدفاع عن الخير الإلهي والعناية الإلهية في ضوء وجود الشر. المترجم.

الموروثة. إن (سفر أيوب) يفكّر باتقاد بالوسائل المعرفية وإنهاء التعذيب. تبدأ القصة مع "الشيطان – satan" عائداً إلى مجلس الآلهة من جولته بصفته محقق (يهوه) المتنقل. يسأل (يهوه) إبليس إن كان حقق بأمر رجله (أيوب) الذي يفخر (يهوه) جداً بولائه كما يبدو. ويهزأ إبليس من هذا الأمر ويدّعي أن ولاء (أيوب) ليس مجانياً: "أَلَيْسَ أَنَّكَ سَيَّجْتَ حَوْلَهُ وَحَوْلَ بَيْتِهِ وَحَوْلَ كُلِّ مَا لَهُ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ؟ بَارَكْتَ أَعْمَالَ يَدَيْهِ فَانْتَشَرَتْ مَوَاشِيهِ فِي الأَرْضِ. وَلكِنِ ابْسِطْ يَدَكَ الآنَ وَمسَّ كُلَّ مَا لَهُ، فَإِنَّهُ فِي وَجْهِكَ يُجَدِّفُ عَلَيْكَ". ومع تحدي هذا التابع في حضرة الآلهة، يعطي (يهوه) إبليس فرصة لتعذيب (أيوب) لتخفيف ولائه. وهذا يذكرنا بمقدمة (جورج أورويل) التي تقول "ليس مجازاً أن يختبر الإله البشر": قوى خفية تقتل عائلة (أيوب) وتنهب جميع أملاكه، وتعذّبه جسدياً حتى يقارب الموت. لم يخلق هذا التعذيب أي سؤال في ذهنه، ولم يضع الملامة على أحد، وبناء عليه لم تُنتزع منه أية معلومات. لم يعرف (أيوب) ما هي جريمته المزعومة. لم يقدم أي دفاع. لقد لعن يوم مولده وتضرّع مطالباً بالموت. ويسأل (أيوب): "ما هو الإنسان؟" حتى يقلق (يهوه) بشأنه سواء أعاش أم مات.

لا يستفسر معظم أدب الشرق الأدنى عن حق الآلهة باضطهاد الجنس البشري. ويحتفظ رب الأسرة بحقوق من هم في مسؤوليته. لقد كان العدل عبارة عن نسبيّة يتم قياسها بناء على ما هو محلل أو محرّم لدى الآلهة، وكانت العدالة كلها إلهية. لكن هذا التنازل للسلطان، الشكل القديم للواقعية السياسية، كان من الصعب أن يتوافق مع العقد الاجتماعي، والأهم من ذلك، مع الحاجة الظاهرية للحفاظ على نيّة الآلهة الصافية. فإذا كانت نهاية العذاب انتزاعاً للمعلومات، لماذا إذاً لا تتضمن الوسائل أي استجواب؟ وفي حالة (أيوب)، لم تنتقل المعلومات إلا بالاستنتاج.

ما الذي أراد الله معرفته؟ ما الذي فعله الرجل؟ ألم يستطع المراسلون أن يلمّوا بالأسباب والتأثيرات؟ لم يجدف (أيوب) بـ (يهوه)، ولهذا كافأه يهوه بثروة أكبر بكثير مما كان لديه. هل تُثبت نهاية اللعبة بهذا الشكل صلاحية إيمان (أيوب) بـ (يهوه)؟ أم يُثبت هذا تُهم إبليس (بوضع الأصدقاء والمساعدين في مواقع السلطة دون أخذ مؤهلاتهم بعين الاعتبار)، بعدما دفع (يهوه) (أيوب) إلى النهاية؟ هل هذه الدروس خاصة؟

منذ زمن طويل، فضّل المعلّقون المسيحيون رؤية (سفر أيوب) كاختبار إلهي لإيمان الإنسان يتم قياسه بالمثابرة. ومن جهة أخرى رسّخ النقاد الحاخاميون قراءة تراثية جعلت من (أيوب) مذنباً وعوقب بالشكل المناسب على جرائم غير مُعلنة (كالمان 2005). ويجادل الباحثون الحاخاميون بأن براءة (أيوب) خيار غير قابل للحياة لأن السيناريو الناتج حينها سيعترف بأن الإله عذّب وبشكل اعتباطي رجلاً بريئاً لأنه حافظ على سمعته. ولم يكن لديهم رغبة بتقديم تنازل من هذا النوع. وأظهر (جاسون كالمان) أن اللاهوتيين اليهود لم يحيدوا بشكل ملحوظ عن هذا التفسير التقليدي حتى فترة ما بعد (المحرقة اليهودية). لقد كانت أول تجربة مباشرة لإبادة جماعية سمحت لقراء إنجيل العبرانيين الجدد أن يروا في أدب مملكة يهوذا مظهراً عادياً لإله بشري تحديداً. لقد أسس نزوح الاسرائيليين مرة أخرى حلقة قراءة متعاطفة.

مغامرة دائمة

تعتبر الحضارة الغربية فرس نهر أسطورياً ضخماً غير قابل للنقل بالمقارنة مع توصيف الأفكار الأخرى. إن نقّادها، وأمواج أدلّتها الفوضوية ومكتباتها في حالة نقاش حول قيمها وثباتها وانهيارها الوشيك وخطاياها المهيمنة/ التحرر، نقاش هو حول ما إذا كانت موجودة أم لا في نهاية المطاف. إن الحضارة الغربية سبب للانقسام

لأنها (من بين أسباب عديدة أخرى) غامضة من الناحية النظرية. وهذا الغموض بدوره مشتقّ من افتراضات معقدة حول الأصول التي انحدرت فيها الحضارة الغربية بطريقة ما من المزاوجة ما بين الثقافة الإغريقية الرومانية (الوصيّة على المُثُل الديمقراطية) والثقافة الإنجيلية (الوصيّة على المُثُل الأخلاقية). ومع أن تعميم الأصول هذا إشكالي على عدة مستويات إلا أننا نتعامل فقط مع مشكلة واحدة هنا. ومثل المفكرين السابقين في (مملكة يهوذا) و(اسرائيل)، ليس لدينا فكرة عما نعنيه عندما نتحدث عن "ثقافة إنجيلية". لكن عدم الثقة القديم بالذات (محفوظ حرفياً في آلاف نصوص الرثاء) ربما يكون أوضح مساهمة يهودية Judah في تراثنا. إننا نخاف كما خافوا، ونرتاب كما ارتابوا. لم يرث التقليد الفكري الغربي الجينوم الثقافي المرتبط بتذكّر بسيط لمملكة الهضاب المرتفعة التي تُدعى (اسرائيل)، وانتصاراتها ومآسيها التي مُحيت من الذاكرة منذ سبعة وعشرين قرناً. وبدلاً من ذلك، وضعت الخلاصة الكافية الوافية التي نُطلق عليها الآن اسم "إنجيل العبرانيين" بين أيدينا تراثاً مختلفاً جداً عن (اسرائيل). وكان أكثر شبهاً بأداة. وكما نشرتها (مملكة يهوذا)، يمكن لهذه الأداة أن تضخّ جرعة قوية من التخيّلات، ربما بقدر ما تضخّ تعاطفاً، في السعي المقدس لاكتشاف الذات. لقد سمحت (اسرائيل) هذه بمجتمع حيّ يفخر بذاته بأفضل حالاته، ويخشى ذاته بأسوأ حالاته. ويسعى نحو مستقبل ربما يمكن للجنس البشري فيه أن يتصالح مع موقعه في الكون... ومع أية عقول وأفكار أخرى آمنت بأنها تشارك في موطن هشّ للغاية. هذا الجنس البشري ذاته، المستعد الآن ليتخيّل إمكانياته الجمعية أو التضحية الجمعية بالذات بوصفه مجتمعاً عالمياً، ربما يجد أن هذا الاهتمام لتقديم النوع الوحيد من الحضارة هو المهم في نهاية المطاف.

الفصل السادس

اليونان القديمة: الإنسان مقياس كل شيء

كورت رافلوب

مقدمة:

كان (بروتاغوراس) أحد الفلاسفة والمعلّمين الجوالين (الذين يطلق عليهم لقب "السفسطائيين")[1]، والذين تبيّن أنهم يلفتون انتباه الحضور أينما وُجِدوا (غوثري 1971). وبالتناقض مع العديد من "فلاسفة الطبيعة" الأوائل الذين تأملوا بالعناصر التي يتشكّل منها الكون، والقوى التي تحرّك هذه العناصر وتربطها معاً، ركّز السفسطائيون على مجتمع الإنسان، وقدّموا مهارات خطابية وسياسية، وطوّروا نظريات (كانت استفزازية أحياناً). وانتقد (سقراط) و(أفلاطون) مذهبهم في المنفعة وافتقادهم للأخلاق. إن تصريح (بروتاغوراس): "الإنسان مقياس كل شيء، مقياس وجود

---

[1] السفسطائية: مذهب فكري فلسفي نشأ في اليونان إبان نهاية القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد بعد انحسار حكم الأوليغارشية (الأقلية) وظهور طبقة حاكمة جديدة ديمقراطية تمثل الشعب، وقد ظهر السفسطائيون كممثلين للشعب وحاملين لفكره وحرية منطقه ومذهبه العقلي. المترجم.

الأشياء الموجودة، ومقياس لا وجود الأشياء غير الموجودة". (في إس 80، فريمان 1984: 125)، عبارة عن مثال أساسي عن النسبية السفسطائية، والشكّ الراديكالي المرتبط بالإله والقيم التقليدية.

في الفترة ذاتها، كتب الشاعر التراجيدي (سوفوكليس) أغنية لـ (أنتيغون – ابنة أوديب وجوكاستا في مسرحية أنتيغون)، تُنشدها جوقة: "هذا الكون مليء بالروائع، لكن أروعها هو الإنسان": يمخر عباب البحر ولا يتوه عن الطريق، يحرث الأرض ويزرعها ويستنفد خصوبتها على مر السنين، يمسك الطيور ويقتات بها ويصطاد الحيوانات وينصب الشباك في أعماق البحار، يروّض الفحل والثور، يكتسب اللغة ويبتكر الأفكار، ويسنّ القوانين التي تحكم مدينته، ويبني البيوت التي تحميه من البرد والمطر وعوامل الطبيعة: "الإنسان ماهر، الإنسان رائع!"

رجل مستعدّ واسع الحيلة!....
لا يوقفه أي مأزق أثناء تقدمه نحو المستقبل –
لكن هناك الموت، الموت وحده لا يجد الإنسان مخرجاً منه....
الإنسان معلّم بارع، يتجاوز المقاييس كلها،
والأحلام كلها، المهارات في قبضته –
يتقدم ببطء، مرة نحو التدمير،
ومرة نحو العظمة. (332-75، ترجمة: آر. فاغلس)

لقد رأى الشاعر – وخشي- إمكانيات الإنسان في الإنجاز غير المحدود، وكذلك في التدمير الذاتي غير المحدود تقريباً.

هذه التصريحات النموذجية لروح العصر، تعكس الميل الإغريقي الطويل الأمد لوضع الإنسان، وليس الآلهة أو القوى المتجسدة فيه، في المركز. في ملحمة الأوديسة، التي تم تأليفها قبل مئتين وخمسين عاماً (حوالي العام 700 قبل الميلاد)، يتذمّر الإله الخارق (زيوس) من استعداد البشر لتحميل الآلهة سبب معاناتهم، مع أن آثامهم

الشخصية أياً كان سببها، تتجاوز "حصصهم المسموحة من القدر" (مويرا: 32-42). وحوالي العام (600 ق. م) صرّح رجل الدولة اليوناني (سولون) بالرسالة ذاتها أمام رفاقه المواطنين:

لن تتلاشى أثينا أبداً بسبب وصية خالدة،
برغبة آلهة جبل أوليمبوس، أو بإرادة زيوس
طالما أن ابنة زيوس، حارستنا الحكيمة أثينا،
إلهة فخورة سامية، تحمينا بظل يدها.
مواطنو أثينا ضالون وعميان بسبب الجنون الكامل والشهوة للكسب،
ويهددون دولتهم بنهايتها. (4.1 -6 ويست، ترجمة فرانكل 1962)

وهكذا أدرك الإغريق مبكراً أن الإنسان مسؤول بالمطلق عن رفاهية مجتمعه. إن الإنسان يقف في مركز "مغامرة الإغريق الفكرية". وسوف يوضح هذا الفصل كيف حدث ذلك ولماذا، بتركيزه على الفترات القديمة الكلاسيكية (قبل "التميّز الشديد" الذي سببته الحروب الفارسية وبعدها، تلك الحروب التي جلبت تغيرات على حياة الإغريق وفكرهم)، ووضع الإنسان في مركز الدوائر الملموسة التي تحدد علاقته مع البيت والمجتمع والإله، والعالم الخارجي الأوسع.

اليونان القديمة: الإنسان المنافس

من خلال الفترة التي يُطلق عليها غالباً صفة "العصور المظلمة"، والمتّسمة بالتمزق والاضطرابات العنيفة، ظهر نوع جديد من المجتمعات: مجتمع "**polis** = **دويلة**". ومع ترجمتها عادة على أنها "مدينة مركزيّة تشكّل مع ضواحيها ما يشبه دولة"، كانت "**دويلة**" في الواقع "دولة مواطنين". كانت (أتيكا) مثلاً إقليماً أو ضاحية، وكانت (أثينا) مكان الاستيطان الرئيس، والأثينيون هم المجتمع: كان المهم مركز تجمّع المواطنين؛ ومن هنا كان تصريح المؤرخ (ثيوسيديدز) بأن "البشر هم "دويلة"". أما نسخة الشاعر التراجيدي (أسخيلوس) عن

صرخة المعركة الإغريقية في معركة (سلاميس) عام (480 ق. م)، فتُظهر ما كان جوهرياً:

إلى الأمام يا أبناء (هالاس)! حرروا وطنكم!
حرروا أبناءكم وزوجاتكم وقبور أسلافكم،
ومعابد آلهتكم. كل ذلك على المحكّ: حاربوا! (بالفارسية 402-5. ترجمة. بي. فيلاكوت)

وبشكل خاص في بداية "العصر اليوناني القديم" (حوالي 750-480 ق. م) خضع المجتمع اليوناني وثقافته "لثورة هيكلية حقيقية". ووجد المهاجرون الإغريق مستوطنات جديدة على ضفاف البحر المتوسط وشواطئ البحر الأسود. وبغض النظر عن المناطق الشاسعة التي كانت فضفاضة جداً "كدول عشائرية"، كان العالم الإغريقي مكوناً من مدن مركزية مستقلّة تُنافس إحداها الأخرى بطرق مختلفة. وكانت تتفاعل أيضاً مع عوالم حوض المتوسط والشرق الأدنى الأكبر الأضخم (من الأناضول وبلاد الشام إلى بلاد ما بين النهرين ومصر) وإرثها الثقافي الغني، وتستوعب كماً هائلاً من النبض الثقافي في كافة المجالات. وعلى الرغم من تشكيل قوى إقليمية، افتقد هذا العالم أية سلطة مركزية ناهيك عن السلطة الملَكية. لم تكن التطوّرات الثقافية تُقاد من الأعلى بل من داخل مجتمعات المواطنين مع كل الصعوبات والتحديات التي تتبع ذلك (ماير 2011).

العالم مفتوح أمامنا من خلال الآثار المادية (بما فيها المخطوطات [النصوص القانونية والجنائزية ونصوص أخرى وثّقت مواد متينة] ونقود) والقصائد الشعرية والتراث المنقول شفهياً الذي دوّنه كتّاب لاحقون قبل منتصف القرن السادس قبل الميلاد، لكن لا يُعتمد عليها غالباً. وهناك مدينتان كبيرتان هما (إسبارطة، وأثينا)، نعرف عنهما أكثر من مجرّد حلقات مبعثرة. ومع ذلك، تسمح هذه الأدلّة بنظرة غنية على عصرٍ ديناميكي مليء بتوترات إبداعية تم فيها وضع

أسس الحضارة اليونانية الكلاسيكية. وقد ظهرت إلى العلن في ملحمتين سرديتين عظيمتين هما (الإلياذة والأوديسة اللتان تم تأليفهما حوالي العام 700 قبل الميلاد). والخلفية الاجتماعية التي رسّخ فيها (هوميروس) الأحداث والمآثر الخارقة لعصر بطولي مضى منذ وقت طويل، كانت سائدة في زمنه على الأرجح. كما أن الشاعر (هسيود) الذي ألّف بعد فترة قصيرة ملحمتين تعليميتين بعنوان "علم الأنساب المتعلّق بمنظومة الآلهة - theogony"، و "أعمال وأيام - works and days"، لا يعكس عالم المحاربين الأبطال والمغامرات الصعبة، بل يعكس عالمه الخاص، عالم مزارعين قرويين يصارعون من أجل الازدهار، ولديهم شكوكهم في المدينة والنخبة – سمات أساسية لعالم (هوميروس). وبجمعهما معاً، تقدّم هذه الملاحم صورة حيّة عن المجتمع الإغريقي المبكّر.

لقد جرت أحداث حرب طروادة في (الإلياذة) ومغامرات (أوديسيوس) في "مدن مركزية"، وتم تخيّل المدن على أنها من أسس الحضارة: في (الأوديسة)، تعيش العمالقة الوحوش ذات العين الواحدة في وفرة أغدقها الإله عليها لكنها لا تحترم الإله والضيوف، ولا تتواصل مع العالم الخارجي، وليس لديها مؤسسات ولا اجتماعات عامة ولا معايير، ويعيش كل إنسان مع عائلته في كهف منفصل بحسب معاييره الخاصة "ولا يعبأ بالآخرين". وبتناقض حاد مع تلك المخلوقات غير السياسية وغير المتحضرة، يؤسس سكان (فاياسيا أوجزيرة كورفو) مدينة مركزية مثالية: لقد عاشوا في المدينة بكل ميزاتها الجوهرية وكان لديهم زعيم ومجلس ومركز تجمّع، وربما يتفاعل أحدهم مع الآخر، ويحترمون الآلهة والضيوف، ولديهم تواصل مميز مع البحارة. وبالتالي فإن "اللا مدينة" و"المدينة المثالية" هما جنباً إلى جنب من الناحية النظرية. وبشكل مشابه، ميّز (هسيود) المدينة العادلة عن الظالمة، وبارك (زيوس) الأولى وعاقب الأخرى.

وضمن المدينة، ركّز (هوميروس) على الأسرة الكبيرة النخبوية (سكان البيت)، بينما ركّز (هسيود) على المزارع المستقّل والمصادر المحدودة التي تضمن حياته بجهده الشخصي وجهد من معه من زوجة وخادم أو عبد، وزوج من الثيران. إنه يسعى للدعم من جيرانه بدل اعتماده على طبقة النخبة أو عائلته الواسعة الانتشار: "إن أصابك مكروه ما فسيدخل الجيران بأغطيتهم وملابسهم، كان الأقارب سيرتدونها [أولاً]". إن الحياة صراع ومنافسة مستمرة. و"eris – الصراعات" مدمّرة ويجب تفاديها، لكن يمكن أيضاً أن تكون بنّاءة:

هي تثير حماسة الكسول ليعمل.

سيشتاق الإنسان للعمل عندما يرى الرجل الثري

الذي يندفع بحماسة للحراثة والزراعة

ويدّخر لمنزله..... هذا الصراع جيد للبشر.

ينظر صانعو الخزف أحدهم إلى نجاح الآخر، والحرفيون أيضاً؛

حسد المتسوّل هو متسوّل، وحسد المغنّي هو مغنّ.

القدرة التنافسية، الدافع للتنافس، هي السمة المميزة لهذا المجتمع. لا يمكن تحقيق الازدهار إلا من خلال العمل الصعب والعدالة في العلاقات الإنسانية.

أطِع العدالة واكبح الاعتداء الطائش،

لأن هذه الاعتداء يؤذي البسطاء، وحتى النبيل يجدها عبئاً غير مرحب به ويثقل كاهله ويجلب له الخراب.

اعمل! اعمل! ولن يكون الجوع رفيقاً لك.

إن الحالة الاجتماعية للقائد النخبوي لدى (هوميروس) محددة بنَسَبه وموارده وسمعته العائلية وإنجازاته. لدى السيد سلطة مطلقة على عائلته، يكافئ الوفيّ ويعاقب العاق. يمضي الكثير من وقته في المجلس والتجمع الشعبي، وفي مناسبات الآخرين وأعيادهم، ويتفاعل مع أنداده وينافسهم حول القيادة في المجتمع. إن الحالة المثالية هي

أن تكون الأفضل في كلا المحادثة والصراع، حيث تكون المنافسة شرسة ومستمرّة هنا أيضاً. إن علاقة القائد بالمجتمع علاقة متبادلة: يلتزم القائد بتحقيق رفاهية المجتمع، ويكافئ المجتمع القيادة الناجحة بالامتيازات، ويهدد الفاشلة بخسارة المنصب. ومع أن المؤسسات لم تكن قد تشكّلت بعد، كان المواطنون عنصراً مهماً: على القادة إقناع التجمّع الشعبي، ودور العامة لا غنى عنه في كلا التجمّع الشعبي والجيش – حتى ولو لفت الشاعر الكثير من الانتباه لمبارزات القائد الخطابية أو الجسدية. لقد بُنيت المدينة على أسس المساواة، وعلى تنافس التطلّعات الفردية مع الحاجات العامة. كما حافظت النخبة أيضاً على علاقات قوية مع أندادها في مدن أخرى، ومع آخرين التقوا بهم في السفارات أو في مهرجات وألعاب. وقد سهّلت هذه الشبكة غير الرسمية العلاقات بين المدن المركزية، لكن أي قرار بخصوص هذه العلاقات، في حالتي الحرب والسلم، كان يتطلّب تدخلاً من المجلس والتجمّع الشعبي. إن الحرب أيضاً، تتضمّن منافسة قوية، ويهيمن عليها دافع البحث عن الشرف: هدفها الغنائم والأرض المتنازع عليها لكن من النادر أن يكون هدفها تدمير المجتمعات وإخضاعها.

في ملاحم (هوميروس) يتفاعل البشر مع الآلهة، كما يليق "بالعصر البطولي". وفي نهاية العصر الذهبي، يضع (هسيود) ما بين الآلهة والبشر فاصلاً يتعلّق بأصل التضحية وجريمة (برومثيوس) بخداع (زيوس)، والتي أدخلت الشرور إلى العالم بحسب أسطورة (باندورا)[1]. وبناء عليه، لم تكن الشرور التي تعذّب الجنس البشري تعسّفاً إلهياً بل هي عقوبة على تجاوزات (بروميثوس) حامي الجنس البشري أو حتى خالقه، وبالتالي، وبصورة موسعة، عقوبة للجنس البشري ذاته:

---

[1] في الأسطورة الإغريقية، أمر (زيوس) ابنه (هيفيستوس) بخلق المرأة (باندورا) كجزء من العقوبة على البشرية، وهي تحمل صندوقاً يتضمن كل شرور البشرية من جشع وغرور وافتراء وكذب وحسد. المترجم.

تعاسة الإنسان مرتبطة بأفعال الإنسان. وفي كتاب "علم الأنساب الخاصة بمنظومة الآلهة"، وعبر جهد فكري مثير للإعجاب توقّع من خلاله أموراً ناقشها الفلاسفة لاحقاً، يستخدم (هسيود) رابط الأنساب –فكرة غامضة تجريدية – لتنظيم القوى المتشعبة التي تؤثر على المجتمع البشري ورفاهه. وبوضعه تفسيراً سياسياً بلا ريب في أسطورة نجاح الملوك الآلهة (أورانوس، كرونوس، وزيوس)، عَرَض نظام (زيوس) الجديد كمثال عن القيادة التي قامت على العدل والإنصاف – نموذجاً للقادة البشر الظالمين الفاسدين عادة.

بالنسبة للإغريق القدماء، كانت الحياة من الولادة وحتى الموت، على المستوى الفردي والجماعي، عبارة عن تفاعل مستمرّ مع الآلهة التي تحتاج إلى الصلوات وإراقة دم الأضاحي، والتي يمكن معرفة رغباتها من الألحان السماوية وتغريد الطيور، ومن تقديم الأضاحي ومن النبوءات. وتتوافق العبادة العائلية والطقوس مع العامة منها، وتشكّل المقدسات الشعبية مركز المجتمع وحدوده. وعبر المعابد المنتشرة على نطاق واسع تعبّر المدينة عن قوتها الجمعية وطموحها؛ وكانت تماثيل الآلهة من بين التماثيل الأكثر قدماً. لا غنى عن الكهنة والعرّافين لكنهم كانوا أتباعاً للمسؤولين والمجتمع. ليس هناك تجاهل للآلهة والقدر، لكن الإنسان يتحمّل كامل المسؤولية في نهاية المطاف.

انشغل (هسيود) المتأثر بالفكر الشرقي، بالتفكير بنشأة الكون ونَسَبِ الآلهة التي تابعها وصقلها مفكّرون "أورفيّون = نسبة إلى أورفيوس" وفلاسفة قدماء. وفي اليونان الشرقية في القرن السادس قبل الميلاد، ومن خلال التواصل مع التراث الشرقي، أسّس هؤلاء الفلاسفة (وخاصة أناكسيماندر وتالس وهراقليطس وفيثاغورس) نظريات تتعلق بالرياضيات والمبادئ الأولى والعمليات الطبيعية وتقييم العالم وطبيعة الآلهة. وطرح (هيراقليطس) مبدأ قوة

"اللوغوس = كلمة الإله، الروح" الإبداعية بينما سخر (زينوفون) من آلهة (هسيود وهوميروس) البشرية كلها مُقترحاً بديلاً متطرّفاً:

هناك إله واحد، هو الأعظم بين الآلهة والبشر، وهو لا يشبه البشر إطلاقاً في هيئته وذهنه.

هو يرى كل شيء، ويفكر بكل شيء ويسمع كل شيء.

ويحرّك كل شيء بفكرة في ذهنه دون أن يبذل أي جهد.

ويبقى دوماً في مكانه، ولا يتحرك أبداً.....

ومع بعض التوقعات (كتوقعات الأورفيّين والفيثاغورثيين الذين آمنوا بالحياة بعد الموت والتجسّد بشكل متعاقب)، لم تجلب فكرة ما بعد الحياة لا رهبة ولا حافزاً: في الأسطورة، ربما يعاني الآثمون (مثل سيزيف أو تانتالوس) إلى الأبد، وعمّت المجتمع أفكار غامضة عن الظلال في "هاديس = جهنم"، لكن بقي المهم بالنسبة لهم دفنٌ لائق وراحة الروح، والعناية بقبور الأسلاف.

استطلع الإغريق في فترة مبكرة جداً عالم حوض المتوسط، والتجارة وركوب الخيل، ومقابلة شعوب أخرى، وتعكس مغامرة (أوديسيوس) شيئاً من هذه التجارب الأولى. ومنذ عام سبعمئة قبل الميلاد تقريباً، خدم الإغريق كمرتزقة في مصر والشرق الأدنى، واستقرّوا على شواطئ كثيرة، وسرعان ما استخدم الملوك الفارسيون مهارات الإغريق وخدماتهم. وقام الفرعون المصري (نخاو) حوالي عام (600 ق. م)، والملك الفارسي (داريوس) (521-485 ق. م) الذي وسّع الإمبراطورية الفارسية إلى حدود الهند، بإرسال بعثات لاستكشاف الطرق البحرية من مصر إلى الهند وحول أفريقيا. وفعل القرطاجيون الشيء ذاته في الجنوب والشمال على طول شواطئ المحيط الأطلسي. واتسع الأفق الجغرافي للإغريق كثيراً، وسرعان ما انعكس في المؤلفات الجغرافية والإثنوغرافية (كان رائدها "هيكاتايوس الملطي")، وتم إنتاج أول خرائط العالم (على يد

"أناكسيماندر"، ثم قام هيكاتايوس بتطويرها)، وكان أصل هؤلاء "الجغرافيين" الأوائل من اليونان. لقد بدأ التخصص الفكري في العالم على يد هؤلاء المفكرين، ثم تخللوا صفحات كتب المؤرّخ (هيرودوت) بوضعهم أسس الإنجازات الثقافية والعلمية المدهشة للقرون اللاحقة.

هنا نتوقف. فقد حدثت الإنجازات الفكرية العظيمة لغرب آسيا القديم ومصر في مجتمعات سيطرت عليها حكومات مركزية وممالك تم إقرارها إلهياً. وكان للفرد في هذه المجتمعات الهرمية موقعه وواجباته المخصصة، وهو يعرف كيف يؤقلم نفسه ضمن هذا المخطط الأشمل، وكانت الطاعة هي القيمة الأساسية وليس الاستقلال. كان الإغريق، أصحاب المعرفة الكبيرة بالعالم، في مواجهة مباشرة مع هذا العالم عندما توسّع الفرس نحو (إيجة) في منتصف القرن السادس قبل الميلاد لإخضاع الجزء الشرقي من بلادهم، وحاولوا احتلال جزيرة اليونان الأساسية في مطلع القرن الخامس. لقد تذكّر اليونانيون الطغيان والعبودية بسبب علاقة الفرس بالتبعية، وإجبار حتى كبار الشخصيات على الانحناء أمام الملك، إضافة إلى سلطة الملك المطلقة. كانت المدينة الإغريقية قد تطوّرت خارج سيطرة الإمبراطورية والحكومة الملكية. وكانت الآلهة تُبجّل وتتلقى العطايا في الأماكن المقدسة، لكن المعابد والطبقة الكهنوتية كانت مقيدة فقط بالسلطة الاجتماعية والسياسية بشكل استثنائي وحر تماماً. أما النخبة الصاعدة فلم تدعم المزارعين المالكين للأراضي الزراعية ("أولئك الذين يشكّلون الطبقة الوسطى"، mesoi)، وقد اصطدمت تطلّعات تلك النخبة بتطلّعات المجتمع ومُثُل المساواة الأساسية (موريس 2000، الجزء الثالث). كانت هذه المُثُل مدعومة من حاجات المجتمع العسكرية، والحاجة للتغلّب على ظلم النخبة. وقد أدّى تنافس عائلات النخبة إلى الإساءة للأتباع واستغلالهم إلى

نتائج عكسية تمثّلت في الصراعات الاجتماعية وتأسيس حكم فردي على يد طاغية. وعلى أية حال، سما الاستبداد القائم على القوة الشخصية، والكاريزما على البُنى الاجتماعية، وأخفقَ عادة في الجيل الثاني. ومع ذلك فقد أضعف العائلات الأرستقراطية المتنافسة، وسهّل على نحو مناقض إضفاء الطابع المؤسساتي على الهياكل القائمة على المساواة.

لم ترتق الزعامة الفكرية أيضاً إلى مستوى عال بين أولئك الذين يخدمون الملوك الأقوياء. إننا نسمع بعض أصوات النخب (سافو وألكايوس من ليزبوس، سولون من أثينا، وثيوغنيس من ميغارا) لكن منشدي الملحمة كانوا متخصصين بالتجوال وغريبين، وقد قدّم (هسيود) نفسه كمزارع بسيط، وحارب (أرخيلوخوس) (مندداً بقيم النخبة) كمرتزقة، وكان الشعراء والفلاسفة الأوائل غالباً منتقدين للأرستقراطيين. كانت السياسات تؤدّى في الوسط (meson)، في الساحة المركزية (agora) لمدينة صغيرة بدل أن تقوم على قوة مؤسسات رسمية. ومن هنا احتاج كل قائد وكل مواطن إلى أن يفكّر في القضايا التي كانت أساسية في المجتمع. وفي هذا الموقع، في هذا التوتّر القائم بين الفرد والتطلّعات الاجتماعية ظهر الفكر السياسي الذي كان تعبيراً عن أصوات الطبقات الدنيا كالعليا تماماً. ولم يتم احتكاره أبداً من قِبَل الحاكم وبلاطه أو النخبة الضيقة، ولم يركّز فقط على تشكيل السلطة والإمبراطوريات بل على القضايا المشتركة: سمات القائد، العلاقة بين القائد والمجلس أو المجتمع، وأهمية العدالة والحفاظ عليها. وقد ساد هذا الفكر على الأدب الإغريقي كله تقريباً، مبتدئاً بـ(هوميروس) و(هسيود).

ومع عدم اندماجهم مع كيانات سياسية وثقافية أكبر، كان على الإغريق أن يجدوا حلولاً لمشاكلهم الخاصة. صحيح أن ترحالهم وتأسيسهم لمئات المجتمعات المشابهة الأخرى قد وفّر فرصاً للمقارنة

والتعلّم من تجارب الآخرين. وصحيح أيضاً، أنهم في تفاعلهم مع ثقافات الشرق القديم، وصلوا إلى معرفة علمية وبراعة فنيّة ونشاط فكري. لكن هذه المجتمعات كانت مختلفة تماماً، ولم يكن ممكناً تطبيق حلولها السياسية على الحالة الإغريقية بشكل مباشر. وبالتالي فقد استخدم الإغريق المحفّزات بشكل انتقائي، وقاموا بالتعديلات التي تناسبهم أثناء العملية. لقد أصبح الحافز الخارجي جزءاً من هذه العملية الخلاقة التي خصّ فيها الإغريق عالمهم ونظّموه، وكانوا يسيّرونها من خلال تجاربهم الخاصة وظروفهم وحاجاتهم. وكالعالم المحيط بهم، كانت تلك منطقة مجهولة. وأكثر ما يهمنا هنا أنه لم تكن هناك نماذج، ولا حتى مفردات لغة.

كان التحدي الأكبر هو استقرار المجتمع والتحكم بالمنافسة وتصرّفات النخبة التعسفية، والصدام بين طموحات النخبة والحاجات المشتركة، والدفاع عن المؤسسات والعلاقات العامة، والتزامات القادة والنخب والمواطنين. لقد تخللت هذه الاهتمامات مُسبقاً حكاية (هوميروس) الدرامية التي تستكشف القضايا المهمة العامة بحدّة. ويضع (هسيود) القيم الأساسية للحياة الاجتماعية (العدالة والنظام الجيد والسلام) في أعلى التسلسل الهرمي الإلهي، ويطوّر في حكم زيوس والنظام العادل نموذجاً للقيادة المثالية، وينصح القادة البشر وعامة الشعب بأن يتبعوا العدالة لحماية أنفسهم وحماية رفاهية مجتمعهم.

لقد أثبتت العظة عدم كفايتها. انتشرت الإساءة من النخبة والأزمات الاقتصادية والاجتماعية وبدأ الصراع الأهلي، وسرعان ما أصبح الاستبداد متفشياً. واستجاب الإغريق لهذه التهديدات بأمرين اثنين (مرتبطين غالباً): التحكيم والتشريع. كان التحكيم مؤثراً داخل المدينة ذاتها وبين المدن أيضاً، لأن نبوءة (أبولو) ذات النفوذ في معبد (دلفي) نشرت الاعتدال، وكانت القوة الرائدة (إسبارطة) مهتمة

بالحفاظ على الوضع الراهن (الأدنى)، وانبثق مجموعة من القادة (تجمعوا لاحقاً بين "الحكماء السبعة")، وشاركوا في تطوير الثقافة السياسية وارتقوا على الصراعات الحزبية، واستمتعوا بسلطة عظيمة. وهكذا أنهى (برياندير من كورينت) النزاع الإقليمي بين أثينا ومايتيلين، وخدم (سولون من أثينا) و(يتاكوس من ماتيلين) (حوالي العام 600 ق. م) بصفة وسيط ("مقوّم") كلٌ في مدينته، وقاما بحلّ صراعات شديدة جداً عبر التشريع والإصلاح. ومع حلول العام (650 ق. م)، أصدر مواطنو المدينة قوانين نُقشت على ألواح حجرية ووُضِعت في مكان آمن. "كان ذلك مفرحاً بالنسبة للمدينة": وهكذا بدأ أول قانون موجود يفرض حدوداً معنية على أعلى منصب. وبالتالي كانت المدينة، وجموع المواطنين وكلاء. إن نقش القانون وتخليده بنصب تذكاري ووجود الحماية الإلهية، هو ما منح القانون سلطة وديمومة وعزّز أمانه. ومع ذلك، عندما يصدر أي معيار معين كقانون عن المجلس، لن يعود تقليداً شفوياً أو جزءاً من اتفاقية يسيطر عليه أولئك الموجودون في السلطة، بل يصبح مقروءاً ومعروفاً ونافذاً – وقابلاً للتغيير. كان القانون الإغريقي ديناميكياً قابلاً للتعديل بحسب الظروف والحاجات المتطوّرة. وقد تولّى المجتمع السيطرة على نظامه الخاص من خلال التشريع. حتى عندما عيّن المواطنون "وسيطاً، أو مقوّماً" بسلطات كاملة لحل الصراعات (أطلق "أرسطو" على "بيتاكوس" لقب "الطاغية المنتخب")، بقي يتصرف من موقعه في مركز المدينة، فوق التفويض الاجتماعي، وصادق المجلس على قوانينه أو أقسم سلفاً على قبولها. وفي نهاية المطاف، يدرك الإغريق على هذا الأساس مبدأ الحكم أو سيادة القانون: "القانون هو الملك – nomos basileus".

حوالي العام (650) أيضاً، سنّت إسبارطة أقدم إصلاح دستوري معروف "البيان العظيم - The Great Rhetra" قام على إعادة

تنظيم إقليمية (مقياس يرتبط غالباً بإضفاء طابع رسمي على نظام جنود المشاة الإغريق) وطوائف وصائية تُدير المجلس والتجمّع الشعبي. كان المجلس مؤلفاً من ثلاثين عنصراً (بمن فيها "الملكان") منتخباً مدى الحياة من بين الموطنين الذين أنهوا العقد السادس من العمر (مجلس الشيوخ). لقد حلّ انتخاب عدد محدد وبعمر محدد محل نظام قام على ادعاءات تدعمها العائلة والثروة والوضع الاجتماعي. وأصبحت لقاءات التجمّع الشعبي تنطلق من تلك اللحظة فصاعداً من مكان محدد مُسبقاً وبفترات دورية: وضعت هذه المنظومة المؤسساتية حداً لسلطة النخبة وتعسفها. والأكثر من ذلك، ينظّم "البيان العظيم" اتخاذ القرارات في المجمّع الشعبي: أولاً يتحدّث الملكان، ويتبعهما العناصر الأخرى من مجلس الشيوخ، ويقدّمون اقتراحات يقوم المجلس بمناقشتها. ويمتلك الناس بشكل جماعي قوة اتخاذ القرار النهائي مع أن المبادرة كانت مقتصرة على أعضاء المجلس الذين يستطيعون بوضوح سحب المقترحات إن هم اعتبروا أن القرار "أخرق". وهكذا نرى أن هذا الإصلاح رسّخ بشكل بدائي مبادئ السيادة الشعبية وتوازناتها وضوابطها. وتم اعتباره استعادة لنظام جيد (eunomia)[1].

لقد وضعتهم التقاليد في أزمة خطيرة شعبية وعسكرية. وبناء عليه، ربما كان دور المواطنين السياسي إضفاء طابع مؤسساتي للاعتراف بمشاركتهم الحاسمة كجنود للتغلّب على هذه الأزمة واستعادة الرفاهية الشعبية. في إسبارطة، كان أصحاب الأراضي الذين يخدمون في الجيش يحملون صفة "المواطنة الكاملة"، وبالتالي فقد أسس "البيان العظيم" جمهورية الجنود. وعلى الرغم من ازدياد الفوارق السياسية والاجتماعية بمرور الوقت، كانوا مقموعين في

[1] إلهة ثانوية للقانون والتشريع، وقد تمت ترجمة اسمها إلى اللغة الإنكليزية بمعنى "النظام الجديد". المترجم.

الحياة العامة: كان المواطنون متساوين كعناصر في الجيش والتجمّع الشعبي: يعيش الغني "حياة تشبه حياة الناس العاديين".

في عام (594 ق. م) ومع التهديد بصراعات شعبية بسبب الديون الكثيرة وسوء تصرّف النخبة، عيّن الأثينيون (سولون) بصفة "مقوّم - straightener". وقد قضى على الأسباب المباشرة للأزمة بإلغاء الديون، وإلغاء العبودية التي تحدث بسببها، ومن حينها فصاعداً أصبحت الحرية الشخصية حقاً لا يمكن المساس به للمواطن. وقد تم إصدار سلسلة من القوانين لتنظيم القضايا التي تتسبب في نشوء نزاعات تهدد استقرار المجتمع. وشملت الإصلاحات السياسية ربط الحقوق السياسية بالحالة الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، وأنشأت مجلساً يُنتخب سنوياً، وربما نظّمت التجمّع الشعبي أيضاً. واستخدم (سولون) سلطته بتروّ:

باستخدام القوة والعدالة معاً....

كتبتُ مراسيم للطبقة الدنيا والعليا في آن معاً،

مؤكداً أن العدالة الصحيحة مناسبة لكل شخص.

تشبهُ هذه الصيغة مبدأ المساواة أمام القانون. لقد أراد (سولون) ترسيخ القانون، ومنح العدالة لجميع المواطنين، وإقحام عددد كبير في سلطة القضاء في القضايا الهامة شعبياً (أندرويز 1982).

يضيء الشعر تفكير (سولون) السياسي. لم تكن الفوضى الأهلية بسبب الآلهة بل بسبب إساءات المواطنين من طبقة النخبة. لقد رحّبت (إلهة العدالة "ديك") بفرض العقوبة التي أثرت على المجتمع كله بالتأكيد: استبداد الطاغية، الصراعات المحلية، الحرب الأهلية، وموت عدد من المواطنين. وتظهر (ديك) هنا مشابهة تقريباً لمبدأ العدالة المجرّد. وتم وضع آثار الظلم في السلسلة المنطقية للسبب والنتيجة التي قامت على المراقبة التجريبية، ووُضِعَت بكاملها بالمستوى الاجتماعي السياسي. ويصرّح (سولون) بأن التطوّرات

الاجتماعية يمكن مقارنتها بالظواهر الطبيعية التي تتبع نماذج متوقّعة: كما يتبع الرعد البرق، فإن استثمار الكثير من القوة في شخص واحد يؤدي إلى الطغيان وإساءة استخدام القوة في الصراعات الأهلية. ولا أحد يمكنه أن يهرب:

يصيب الداء العام كل إنسان:
لم تعد أبواب الفناء تميل للإغلاق،
يقفز الداء عن الجدران العالية، ويجده بالتأكيد،
مع أنه يلوذ بأعماق غرفته.

ومن هنا يجب على كل مواطن أن يتوّلى مسؤولية سواء أكان من الطبقة العليا أم الدنيا. لقد شجّع (سولون) هذا المنطق عبر تشريعات تعزز المشاركة العامة في إدارة العدالة، لكنه أصرّ على الزعامة الأرستقراطية للسياسات. وتنتهي القصيدة بترتيلة لـ (إلهة العدالة والتشريع "أيونوميا"). وفي كل من إسبارطة وأثينا، تم استخدام التشريعات لاستعادة مثالية النظام الشعبي الجيد: كانت (إلهة العدالة) المثال السياسي الإغريقي القديم.

ومع ذلك كان (سولون) سابقاً عصره. لقد عادت الصراعات الأرستقراطية، وكانت النتيجة خمسين عاماً من الطغيان، وبعد إخراج الطغاة ونفيهم، تفاقمت الصراعات بتدخّل خارجي. تحولَ الأثينيون الآن لمصلحٍ جديد أدركَ رغبتهم بالسلام والاستقرار، وكانت التدابير التي سنّها (كليستنس) عام (508/ 507) معقّدة ومتطوّرة، من خلال إعادة تنظيم إقليمي حاسم قام على القرى والمناطق، وتمثل بدمج المواطنين في مناطق مختلفة في عشر وحدات (قبائل)، مما يضمن وجود جوقات تتنافس في المهرجانات، وأفواج من جنود المشاة، وممثلين في "مجلس جديد مكوّن من خمسمئة عنصر". كما عزز التعاون والألفة والانتماء للمنطقة والمدينة على حد سواء. وأكد التمثيل الكثيف في المجلس و"الحدود الصارمة" أن أجزاء جزر (أتيكا)

كلها مُمثّلة بالتساوي في المركز السياسي، وأن المعلومات تُعمم في الداخل والخارج، ويحصل كل شخص من بين ثلاثة أشخاص أو أربعة على خبرة في السياسة ويتولّى مسؤولية عامة. وساهمت بعض الإصلاحات الأخرى التي تم تطبيقها على نطاق واسع في التغلّب على الانقسام الكبير وعلى توحيد مدينة أثينا.

عززت إصلاحات (كليستينس) المساواة السياسية بشكل كبير. وبناء عليه تم تعديل الشعار الجديد الذي كان يعني "المساواة أمام القانون - isonomia"، وتم استكماله بـ "المساواة في الخطابة - isegoria". وفي ذلك الوقت، اعتمدت العديد من المدن مبدأ دساتير المساواة (روبنسون 1997). وأصبح للمواطنين مفوّضون لتولّي السيطرة على النظام كله وطريقة العيش في مجتمعهم من خلال النقاش والأداء واتخاذ القرارات. (هذا هو المعنى الشامل لكلمة "politeia"، التي تشمل أكثر مما يشمله "الدستور" بكثير). وبالنسبة لأثينا، تم التعبير عن الوحدة المكتشفة حديثاً باندفاع قوي نحو الخارج، وهو ما أسفر في نهاية المطاف عن انتصار عظيم على الغزاة الفرس في (ماراثون) عام (490 ق. م). وكما قال (هيرودوتس)، أظهر الأثينيون تأثير المساواة الكبير: لم يكونوا مهتمين عسكرياً عندما كانوا مقموعين على يد الطغاة، "وما إن تمت إزاحة النير عنهم حتى أثبتوا أنهم من أعتى مقاتلي العالم... وبالتالي طالما كانوا محتجزين من قِبَلِ السلطة، فقد تعمّدوا التهرّب من الواجب في الميدان كما يهرب العبيد من سادتهم، لكن عندما نالوا حريّتهم، اهتمّ كلٌ منهم (بالشأن العام) وكأنه شأنه الخاص".

في المدينة التي تضمن المساواة، فكّر الفرد وتصرّف وأدرك تطلّعاته من خلال المجتمع. ومع مطلع القرن الخامس قبل الميلاد، أدّت الثقافة السياسية والفكرية إلى ظهور أفكار نظرية متطوّرة عالية حول أصول الطبيعة والآلهة والكون والمجتمع، وحلول متطوّرة

عملية للمشاكل السياسية المعقّدة. لقد تممت المساواة العدالة كقيمة سياسية أساسية. وأصبح القانون الذي سنّه مواطنون الحاملَ الأساسي للإصلاح مُتيحاً للمدينة صوغ نظامها الخاص. وطرح القادة والمفكرون والشعراء والمواطنون القضايا المشتركة خلال النقاشات العامة وحلقات الشعر التي تُلقى أمام العامة. كما طوّر (سولون) نهجاً نظرياً للتعامل مع التحديات الاجتماعية والسياسية. وولّد التفكيرُ النظري والتجريدي أفكاراً متطرّفة في الفلسفة والسياسات: وحتى (تالس) اقترح على الإغريق الشرقيين أن يستعدّوا لهجوم فارسي غير متوقع عام (546) وذلك باتحادهم بمدينة كبرى لها عاصمة واحدة مُشتركة، وخلق بالتالية هيكلية دائمة لدمج القوى تحت قيادة مركزية واحدة (هيرودوس، 170).

ومع عدم خضوعهم لسيطرة ملوك أقوياء يمثّلون الآلهة على الأرض، ركّز الإغريق القدماء في مغامرتهم الفكرية على صوغ الأدوات السياسية والفكرية التي ساعدتهم على ترتيب العالم وخلق نظام شعبي مكّن أولئك المواطنين، بمساعدة مؤسسات راسخة بشدة وقائمة على المشاركة الشعبية، من مناقشة مشاكلهم وحلّها في اجتماعات عامة، وبالتالي تعزيز روح المنافسة لديهم وتوجيهها في أداء مفيد جماعي.

أثينا الكلاسيكية: الإنسان "الكيان السياسي"

شاركت إسبارطة وأثينا على نحو حاسم في انتصارات (سلاميس) و(بلاتايا) التي أعاقت الخضوع للفرس عام (480/ 479)، لكن سرعان ما انسحبت إسبارطة من أعباء الحرب المشتركة، ووجدت أثينا حلفاءها المناسبين، ونقلت الحرب إلى الحدود الفارسية وحررت بلاد الإغريق الشرقية، وسرعان ما حوّلت الحلفاء إلى إمبراطورية بحرية تحت سيطرة قوية جداً. إن الشعب الأثيني الذي يحكم الآن من خلال الديمقراطية، تابع العمل بسياسات عدوانية وقام بتوسيع

سيطرته، لكنه سرعان ما تورّط في صراع مع إسبارطة، وعانى الهزيمة في النهاية في الحرب "الحرب البيلوبونيزية" الوحشية. وفي الوقت ذاته، اختبرت أثينا تحسناً ثقافياً واقتصادياً رائعاً. ومع ذلك نرى أن أثينا تقدّم بطرق شتى ثروة كبيرة من المعلومات بينما لم تُظهر إسبارطة، وبخاصة المدينة الإغريقية "العادية"، سوى نوع من عمق البصيرة الجزئي. ومن هنا أركّز أنا على أثنينا غالباً.

ثمة ثلاثة عوامل غيّرت نظرة المواطن الأثيني بشكل دراماتيكي: الإمبراطورية، الديمقراطية، والفرصة الاقتصادية الثقافية الفكرية. كان وصول أثنيا إلى الهيمنة الإمبراطورية عائداً على الأرجح لتفوّق أسطولها الذي أصبح ضمانة لأمن الأثينيين وقوتهم وازدهارهم. وكان يُطلب لتشغيله وصيانته قوّة عاملة بشرية كبيرة. لقد تم توظيف آلاف المواطنين من الطبقة الدنيا (إضافة إلى الأجانب المقيمين والعبيد المرتزقة) كمجذّفين في السفن خلال الحملات، كما عملوا في حوض بناء السفن في (بيرايوس) في الأوقات الأخرى. وقد تطلّب تشغيل الأسطول مصادر تمويل غير مسبوقة، وموانئ ومحطات على طول الشواطئ: كان الأسطول والإمبراطورية مترابطين (غابريلسن 1994). لقد طوّر الأثينيون أكثر آلات الحرب، التي عرفها الإغريق يوماً، قوة، واستخدموها بلا رحمة. إنها إيديولوجيا عامة أثّرت في المواطنين وكيّفتهم ليعتبروا الحرب أمراً لا غنى عنه، والقوة الشعبية شيئاً مُستحسناً، والتضحية في سبيل المجتمع نُبلاً. كما ذكّرت المعابد والنُصب التذكارية الأثينيين بالانتصارات المحققة، وكان في المقبرة العامة سلسلة طويلة من الألواح (التي نُقش على كل منها أسماء الذين ماتوا في سنة واحدة) للتذكير بخسارتهم.

ومع توفير الجزء الأكبر من الملاحين على الأسطول، تولّى مواطنو الطبقة الدنيا من الأثينيين مسؤوليات اجتماعية أساسية وثابتة.

وكان هذا استثناء أيضاً. ومثل إسبارطة في زمن البيان العظيم، أدركت أثينا الآن مزايا طبقة المواطنين التي بدأت تعتمد عليها. لكن الخصم المجهول للديمقراطية (الملقّب بـ "الأوليغارشية -- حكم الأقلية" القديمة)، يصفُ سياسات الأثينيين في ثلاثينيات القرن الخامس قبل الميلاد قائلاً:

صحيح أن على الفقير والإنسان العادي أن يحظى بقوة أكبر من النبيل والغني، لأن الناس العاديين هم الذين يعملون في الأسطول ويعطون للمدينة قوتها... أكثر من الجنود والنبلاء والمواطنين المسؤولين. في هذه الحالة، يبدو أن على الجميع أن يشاركوا في المنصب العام بالقُرعة أو الانتخاب، وأن على أي مواطن يمتلك الرغبة، أن يكون قادراً على الكلام في التجمّع الشعبي.

في الإصلاحات التي تم تشريعها عام (462-450 ق. م) انتقلت السلطات الأساسية إلى المؤسسات التي مثّلت المواطنين جميعاً: التجمّع الشعبي، مجلس الخمسمئة، ومحاكم القانون (رافلوب 2007). وعبر هذه المؤسسات، سيطر المواطنون على العملية السياسية كلها. إن فتح المجال لوظائف سياسية بوقت كامل (في المجلس ومحاكم القانون)، ووجود الكثير من اللجان، والاختيار عبر الاقتراع، أثبت أن عدداً كبيراً من المواطنين، ومن بينهم أبناء الطبقات الدنيا، شاركوا في الحكم وإدارة المدينة والإمبراطورية، واكتسبوا تجربة سياسية ومعرفة واسعة.

كان تطبيق المساواة على المواطنين جميعاً، بغض النظر عن المنشأ والثروة أو الثقافة، تطّوراً ديمقراطياً لا وجود لمثله في العالم القديم (حيث كان للنساء عادة وظائف اجتماعية ودينية واقتصادية هامة، لكن لم يكن لديهنّ حقوق سياسية). ومن بين المواطنين الذين لم يتجاوز عددهم ستين ألفاً في القرن الخامس، وثلاثين ألفاً في القرن الرابع، كان بضعة آلاف ينشطون سياسياً في سنة معيّنة، ويتم

استبدال آخرين بهم في السنة التالية (هانسن 1999، أوبر 2008). لكن العديد من المنتمين للنخبة في أثنيا والمدينة المركزية في اليونان، والذين عانوا من السياسات الإمبريالية لهذه الديمقراطية، كانوا معارضين لها. ثم ظهر استقطاب جديد بين الديمقراطية و(الأوليغارشية – حكم الأقلية)، ودفع إلى حرب أهلية شرسة، وأضاف أبعاداً إيديولوجية للعداوة الأسبارطية الأثينية. وقد أثار هذا التباين المؤسساتي، من بين عوامل أخرى، مناقشات حادة، وسهّل تطوير نظرية سياسية بلغت ذروتها في سياسات (أرسطو) التي تفترض ضمناً أن المدينة موجودة بطبيعتها، وأن "الإنسان كائن سياسي بطبيعته". لقد كان الإنسان الديمقراطي كائناً سياسياً بالمطلق على الرغم من محاكاته بشكل ساخر في كتاب "جمهورية أفلاطون".

ومع ارتقائها إلى مستوى قوة إمبراطورية، أصبحت أثينا أيضاً مكاناً للفرص. أصبح ميناء (بيرايوس) الميناء المهيمن على بحر إيجة وما بعده، ومركزاً هاماً للتجارة والتصنيع. كان الاقتصاد مصدراً للمال. واستقرّ أولئك العاملون في الأسواق والمتاجر وأحواض السفن ضمن منطقة الميناء التي تطوّرت إلى مدينة كبيرة تم تخطيطها على يد المنظّر والمهندس المعماري (هيبوداموس من ميليتوس)، وسرعان ما اتصلت بأثينا "بجدران طويلة". لقد أصبحت كل البضائع الآتية من حوض المتوسط مُتاحة لسكان أثينا، وملأت عوائد الميناء والرسوم وضرائب الإمبراطورية الخزينة العامة. كان العمل المأجور "غير الحرّ" في القطاع الخاص مقبولاً للمواطنين في الحقل العام، وقدّمت أحواض السفن والموانئ والحرب ومشاريع البناء العامة نوعاً من التطوّر للآلاف من الناس الذين انتقل الكثير منهم من الجزء الخلفي للدولة إلى منطقة (بيرايوس)، إضافة إلى تدفّق عدد هائل من المهاجرين الذين اتخذوا صفة أجانب مقيمين ("metics") بعد العام (431 ق. م)، حيث تم إجلاء سكان الأرياف إلى "قلعة أثينا-

بيرايوس". لقد أدّت هذه الإجراءات إلى تغيّرات عميقة في التفكير والمواقف. فمن جهة أولى، كان هناك حاجة لتحديد وضع الأجانب المقيمين والتزاماتهم مما أدّى في نهاية المطاف إلى تعريف صارم للمواطنة (وايتهيد 1977، باتيرسون 1981). كلما استهلك المواطنون وقتاً أطول على الأعمال العامة، ازداد اعتمادهم على العبيد والأجانب المقيمين. يتضح من ملابس الوافدين وسلوكهم أن من الصعب تمييزهم عن مواطني الطبقة الدنيا – تمت معاملتهم بحرّية تفوق أي مكان آخر. ومن جهة أخرى، أصبحت الدوافع الاقتصادية أساسية في السياسات. يكتب (ثيوسيديدس) تعليقاً على حماس سكان أثينا المفرط نحو بعثة صقلية عام (415): فكّر العجائز بالأمان وفكّر الشباب بالمغامرة، "بينما رأى الجمهور العام والجندي العادي نفسه احتمال أن يتلقّى أجراً في الوقت الراهن، وأن يضمن وظيفة دائمة مدفوعة الأجر في المستقبل".

شجّعت ثروة المدينة وقوتها على القيام بأعمال عامة عظيمة (المعابد والمعالم الأثرية والأبنية الإدارية) في (أكروبوليس) و(أغورا) وفي كل مكان آخر (كامب 2001). لقد سهّلت الفرصة الديمقراطية والاقتصادية صعود طبقة جديدة من رجال الأعمال إلى الواجهة. وبسبب عدم مشاركتهم في ثقافة النخبة التقليدية، دفعوا من أجل التدريب على البلاغة والسياسة. وتوافد الكثير من السفسطائيين والمفكرين إلى أثينا التي سرعان ما أصبحت "المركز الرئيس" للفنانين الرياديين أيضاً. وبدأ استخدام المهندسين المعماريين والنحاتين والرسامين والشعراء في المشاريع العامة والخاصة. وكان الأفضل في المجالات كلها الأثينيون والأجانب الذين يجتمعون من أجل المنافسة وتبادل الأفكار. هذا يفسّر الصعود الهائل في "المنتج الثقافي" الذي ميّز "العصر الذهبي" لسكان أثينا (ساكلاريوس 1996، بويديكر ورافلوب 1998).

هذه هي البيئة التي عاش فيها سكان أثينا ومارسوا أعمالهم. ومرة أخرى نتوقف. بغض النظر عن امتلاكهم مزارع ضخمة تُزرع مجاناً وقوة عاملة من العبيد، حافظ المواطنون الأغنياء أيضاً على إقامتهم في المدينة، وكان السيد يستضيف أصدقاءه في قاعة الرجال (andron) من أجل ندوات مدروسة مُسبقاً، وقد يستضيف أحد السفسطائيين ويدعو الأصدقاء لسماع محاضراته. وبالتناقض مع ذلك، كشفت الحفريات في (بيرايوس) عن تطوّر هائل في بناء نسق من البيوت والمحلّات التجارية والغرف العامة في المقدّمة، وحجرات العائلة في الخلف: بيوت الطبقة العامة التي أصبح لديها مصالحها الخاصة أو عملت من أجل المجتمع. وكان معظمهم يمتلك عبداً أو اثنين يقومان بتسيير الأعمال في غياب السيد أو يعملان معه في المشاريع الإنشائية أو في حوض السفن أو على الأسطول. لقد تنافسوا مع الأجانب المقيمين المتزايدين الأكثر ثراء، والذين امتلك بعضهم مصانع أو بنوكاً أو كان لديه تجارة على نطاق واسع. كما عملَ الزواج من الأجانب المقيمين غالباً على تحسين حالة العائلات المادية. وربما حثّ انتشار هذا النوع من الزواج على تعريف أكثر حدّة للمواطنة. ربما حثّ انتشار هذا النوع من الزواج على تعريف أكثر حدّة للمواطنة. كانت المواطنة وحقوق الملكية مرتبطة بوجود ذرّية قانونية، ولهذا بقيت أساسية لحماية حرمة المنزل وعفّة المرأة – هذا يفسّر إلى حد كبير لماذا كانت حرّية النساء محمية بإطار ضيّق جداً في أثينا الديمقراطية أكثر من أي مكان آخر. وأخيراً أصبحت أثينا وبيرايوس مركزين سكنيين حضريين ضخمين مميّزين بالفرص النموذجية والمشاكل النموذجية أيضاً. لقد ازداد التجمّع الحضري بظروف غير صحية بشكل كبير خلال الحرب (البيلوبونيزية) بعد أن تم إجلاء سكان الريف إلى المدينة، وعاش معظمهم في "بلدات من الأكواخ" بين الجدران الطويلة. وتفسّر هذه الظروف الخسائر

الفادحة الناتجة عن الأوبئة في السنوات الأولى للحرب، والاعتماد الكبير على المواطنين في الأعمال المأجورة - وبناء عليه استمرّ حماس الجماهير نحو توسّع امبراطوري.

لقد تطلّبت المدينة الديمقراطية التزاماً كبيراً بالوقت والجهد من العديد من المواطنين. وبينما كان العمل الشعبي في مدينة عادية بالحد الأدنى وكانت التجمّعات نادرة، أدّت الإمبراطورية في أثينا بشكل خاص إلى زيادة هائلة في جدول أعمال المجلس والتجمّع الشعبي ومحاكم القضاء، وإلى زيادة في اللجان المشاركة في الرقابة والواجبات الإدارية. كان المجلس يقوم باجتماعات دورية، وكانت اللجنة التنفيذية على الأقل، حاضرة بشكل دائم ضمن بناء المجلس. وفي القرن الرابع، كان التجمّع الشعبي المُعتمد من آلاف المواطنين، يجتمع أربعين مرة في السنة على الأقل. وقد تطلّبت محاكم القانون التي يعمل فيها عدد كبير من القضاة إلى ما يقارب ستة آلاف رجل في أيام العمل، وكان يتم اختيارهم كل صباح عبر إجراءات معينة تستبعد التلاعب والرشوة (بويغهولد 1995). كان الأثينيون مشهورين بأدائهم القانوني الذي أصبح شكلاً آخر للتنافس السياسي، وحلّ بشكل متزايد محل العنف الشخصي. ويزعم (أرسطو) وجود أكثر من عشرين ألف رجل (معظمهم مواطنون لكن هناك بعض العسكريين) في الوظائف الحكومية. بالإضافة لذلك، كانت الحملات العسكرية البحرية تستغرق أسابيع أو أشهر أو سنوات، وكانت تحتاج عشرات آلاف المواطنين والمقيمين الأجانب والمرتزقة والعبيد. قد تكون الخسائر بشعة جداً حتى في المعارك الظافرة، وأصبحت رعاية الدولة لأيتام الحرب أمراً لا غنى عنه. لقد تقلّص عدد سكان أثينا إلى النصف في الحرب (البيلوبونيزية).

ورغم كل شيء، فقد أمضى رجال أثينا وقتاً طويلاً في العمل السياسي، وأمضوا وقتاً أطول منه في الحروب، وأصبحت الوظائف

العامة جزءاً منتظماً من حياتهم وهويتهم. أما بالنسبة لمواطني الطبقة الدنيا فكان هذا ما يميّزهم عن المقيمين الأجانب الأكثر نجاحاً من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، والعبيد الذين كانوا مُبدعين في أعمالهم مثلما كان سادتهم الأحرار وزملاؤهم في العمل. لقد أصبحت الديمقراطية بالنسبة لمعظم المواطنين طريقة لا غنى عنها لحياة متأصلة بعمق في المجتمع، وهو ما يفسّر عدم استمرار الانقلابات الأوليغارشية أكثر من بضعة أشهر.

ومن خلال خدمة المدينة أيضاً، اختبر سكان أثينا عالماً أوسع. لقد جابت الأساطيل البحار للتدريب وجمع الجزية. وقادت الحملات الأساطيل الكبيرة مسافات بلغت البحر الأسود وقبرص ومصر وصقلّية. وسافر عناصر النخبة من أثينا بصفة سفراء إلى مقدونية وبلاد فارس. وظهرت في أثينا سفارات مجهّزة بنمط غريب أحياناً. كما جاء الزوار إلى أثينا لأسباب سياسية أو دينية أو قضائية، وأحياناً من أجل العمل. وأبحرت قوافل الحبوب الأثينية بشكل منتظم من البحر الاسود إلى (بيرايوس)، وأبحر التجار الأثينيون في البحر المتوسط، وأنتج مزارعو منطقة أتيكا وعمّالها الزيت والنبيذ وأواني فخارية أنيقة للأسواق الخارجية. وبالاتجاه المعاكس، بيعت بضائع حوض المتوسط في أسواق أثينا. وقد كانت تتمّ مناقشة القضايا التي تهمّ الإمبراطورية في المجمّع الشعبي. وخدم مئات الأثينيين بصفة مسؤولين إمبراطوريين في الخارج، وحصل الآلاف منهم على أراضٍ زراعية في مناطق الحلفاء أو في مستعمرات أو محميات على أراضٍ تمت مصادرتها من حلفاء متمردين. لقد تجاوزت آفاقهم الجغرافية والإثنية حدود إمبراطوريتهم. أما استطرادات (هيرودوتوس) حول الأراضي والشعوب الأجنبية، من بلاد فارس ومصر إلى (سَكيثيا)، والتي تم تقديمها كمحاضرات عامة، إضافة إلى قصاصات عن معلومات

مشابهة من كتّاب آخرين، فتشهد على الاهتمام الواسع بقضايا من هذا النوع.

لقد كانت الطقوس الخاصة والعائلية تتبع التقاليد القديمة، ويديرها السيد في المنزل مع عدد من أفراد العائلة غالباً. وعلى المستوى الشعبي، تغيّرت الحياة الدينية بشكل دراماتيكي – مع أنه تغيير بالكمية أكثر منه بالنوعية. ويُعتقد أن سكان أثينا كانوا يحتفلون مرتين بطريقة مشابهة للعديد من احتفالات المدن الإغريقية الأخرى. وكانت المدينة تموّل الأضاحي والاحتفالات والأماكن المقدسة، لكن "الناس هم من كانوا يستمتعون بها، وإليهم تُخصص الضحايا". كانت نفقات الأمور الدينية هائلة جداً (مع أنها كانت صغيرة بالنسبة لنفقات الحرب): بُنيت أماكن مقدسة رائعة للأبطال والآلهة (وخاصة معبد أثينا) كرمز للانتصار في الحرب. وتكاثرت المهرجانات على مستوى المدينة والعشيرة وعلى المستوى المحلي، وغالباً ما تضمنت منافسات رياضية وفنيّة وعروضاً درامية. وتم تقديم عبادات جديدة أيضاً، من ضمنها عبادة إله الشفاء (أسكليبيوس)، وكانت تُدار تلك العبادات بشكل ديمقراطي (بويديكر 2007). والأكثر من ذلك أن النسوة قد لعبن دوراً اجتماعياً هاماً في الدين: العديد من الشعائر والاحتفالات كانت أحداثها تتعلّق بالنسوة.

كيف كان ردّ فعل الأثينيين على التأمل الفلسفي بطبيعة الآلهة أو على الانتقادات السفسطائية للمعتقدات الدينية التقليدية؟ توضح مسرحية "الغيوم – Clouds" التي ألّفها (أريستوفانيس) كم كان سكان أثينا يعرفون النظريات السفسطائية، وكم منحتهم من الحس الكوميدي، وكم كان مقبولاً أن تسخر من الآلهة التقليدية. كانت الديمقراطية متسامحة جداً وتحمي حرية التعبير بشكل كامل تقريباً. ومع ذلك، يظهر في هذا المناخ الديني تطرّف أحياناً، وبخاصة في الأوقات الصعبة عندما تعتمد المدينة على دعم الآلهة، وفي التعامل

مع شخصيات (مثل سقراط) الذي جذب الشكوك لأسباب أخرى (باركر 1996: الفصل العاشر). إن الاضطهاد المزعوم للمفكرين يُثبت الشكوك في معظم الحالات، وقد تمت محاكمة (دياغوراس من ميلوس) لأنه كشف الأسرار (الإليوسية)[1] وسخر منها – ربما كان ذلك تحديداً عندما كان الأرستقراطيون الشباب يدنّسونها في منازلهم الخاصة، وتسببوا بفضيحة دينية عام (415 ق. م).

إذاً ماذا عن "مغامرة أثينا الفكرية"؟ لقد شهد القرن الخامس ازدهار التراجيديا والكوميديا والبلاغة والفلسفة وكتابة السير الذاتية وبداية علوم مثل (الجغرافية وعلم الأعراق والطب). وفي الوقت نفسه، كان الأثينيون خاضعين لسيطرة سعي سلطوي غير مسبوق له أبعاد تاريخية حقيقية. إننا نحن الجدد نقوم بقياس عظمة مدينتهم من خلال إنجازاتهم الثقافية، بينما هم أنفسهم كانوا يفكرون بقوتهم بشكل أساسي (رافلوب 1998). لقد كان "عصر أثينا الذهبي" فترة من التفاؤل الجامح تقريباً، وكان هناك إحساس بالاستحقاق والسيطرة والتقدم والقوة التي لا تحدّها حدود (مير 1990، الفصل الثامن) – انعكست هذه المشاعر في ثلاثة أبعاد. كان أولها كتاب (سوفوكليس) بعنوان "قصيدة لرجل – ode to man" وهي جزء من مسرحية "أنتيغوني"، وقد أشرنا إليها في البداية. لقد أدركَ الشاعر إمكانية الإنسان الملحوظة بالتقدم – وكان قلقاً بشأن مقدرته على التدمير الذاتي: عملية جمع قانون من صناعة الإنسان، وعدالة إلهية تعدُ بالصعود إلى ارتفاعات عالية، ثم لا بدّ للجرأة المتهورة واللا إنسانية أن تصوغ إنساناً من خلال المجتمع وتدمّر المدينة. أما الوثيقة الثانية فكانت في مسرحية (أسخيلوس) التراجيدية المشكوك بنسبها إليه، بعنوان "*أغلال بروميثيوس*"، التي تم إصدارها عام (430 ق.

[1] طقوس دينية كانت تُعقد سنوياً في بلدة "إليوسيس" في بلاد الإغريق القديمة، وكانت مكرّسة لعبادة "ديميتر وبيرسفوني" المترجم.

م)، وهي تضع قائمة بالمواهب التي أسبغها البطل الثقافي (بروميثيوس) على البشر الذين كانوا في السابق كالأطفال الحمقى. وتشدد هذه القائمة على المهارات والسمات المادية والمنطق والفكر الذي مكّن الإنسان من تطوير الحضارة. وبصفته معلّما للبشر، فقد ساعدهم (برومثيوس) كي يساعدوا أنفسهم. لقد أزال معرفة المصير بما فيها الخوف من الموت، وأعطى البشر أملاً يقوم على الثقة والتفاؤل. وعلّمهم العلاج من الأمراض، والتنبؤ، والاستفادة من المعادن، ومكّنهم من المحافظة على الحياة وإطالتها، وتوقّعِ المستقبل وصناعة التقدّم التكنولوجي. وقد كان هذا المقطع، بتشديده على التعلّم وقابلية البشر لتعليم أنفسهم، جزءاً من نقاش مكثّف حول تطوّر الثقافة وإمكانية تقدم الإنسان (بلونديل 1986).

أما الوثيقة الثالثة فكانت ***خطاب الجنازة*** لـ (بيركليس) الموجود في كتاب (ثوسيديدس) بعنوان *"التاريخ"*. وبالنظر إلى الجنازة الرسمية لأولئك الذين ماتوا في السنة الأولى من الحرب (البيلوبونيزية)، نجد أن الخطاب يمجّد فضائل ديمقراطية أثينا وشعبها ويعززها، مرسخاً نموذجاً مثالياً ساطعاً تكشف الحقائق التاريخية نفسها أمامه بنغمات حزينة جداً. ويزعم (بيركليس) أن الأثيني بشكل خاص، الناشط العارف بنشاطاته الخاصة والعامة، هو شخص مُكتفٍ ذاتياً، ويستطيع أن يعيش حياته بنعمة وتنوّع استثنائيين، تماماً كما تكون مدينته مكتفية ذاتياً بالكامل في حالات الحرب والسلم على حد سواء. لم يبقَ هذا الادعاء المتهوّر هكذا دون أن يُمس. يلاحظ (ثوسيديدس) نفسه أنه في وباء الطاعون عام (429) لم يكن هناك شخص "مكتفٍ ذاتياً" – تحت ضغط الكوارث المدمّرة، سواء أكانت وباء أو حرباً أهلية، يختفي المظهر الخادع للمواطنة والانتماء الاجتماعي – كما صرّح (هيرودوتس) بشكل قاطع بأنه لا وجود لدولة أو فرد يمكن أن يكون مكفياً ذاتياً. لقد تحطّم تفاؤل الإنسان الأثيني

بالتأكيد بسبب هزائم عام (413) و(404) – كما حدث مع أوربيي القرن التاسع عشر في خنادق فيردان. لقد كانت أثينا مرهقة وتتضوّر جوعاً، وكانت على حافة الدمار.

بوجود أسباب وجيهة جداً، أقلق ركوب السلطة في أثينا الشعراء والمؤرّخين والمواطنين على حد سواء. حدثت تغيّرات كثيرة في فترة قصيرة جداً، وأصبح الكثير من التقاليد مجال بحث أو تم التخلّي عنها، وكان من المتعذّر تجنّب تلك التوترات. ثم انبثقت ضرورة عميقة للفهم والتوجّه السليم. وجد البعض طريقهم في العبادات الباطنيّة التي برزت بشكل كبير، وارتكزت على ديميتر وبيرسيفوني في (إليوسيس)، وعلى ديونيسوس أو أدونيس أو الأم العظيمة، أو على المعتقدات (الأورفية – نسبة إلى أورفيوس). وقدّمت التراجيديا أيضاً توجّهاً من هذا النوع، وارتقت حالة فريدة من نوعها في الثقافة الشعبية: سبرت أعماق وجود الإنسان وهشاشته، وحلّلت معضلات سياسية واجتماعية هامة، واستكشفت قضايا مهمة عالمية وخاصة، وبالتالي ساعدت الجمهور على العمل من خلال مشاكلهم الخاصة – أصبحت المسرحيات ذات معنى حتى بالنسبة لنا.

ركّز مفكرون آخرون على مشاكل مجتمع الإنسان. والحروب الكبيرة التي طوّقت الحرب (الفارسية البيلونيزية) ذات الأبعاد التي لم يسبق لها مثيل، استدعت "الحرب العالمية" البطولية للملحمة (هوميروس)، وأطلقت شرارة ابتكار علم التاريخ النثري. واستخدم كلٌّ من (هيرودوس) و(ثوكيديديس) أدوات الأسطورة (كخطابات مباشرة ودراما)، وبحثا غايات تعليمية في كتابة التاريخ: نماذج من ردود أفعال فردية وجماعية على تحديات متكررة أصبحت مرئية في التاريخ، مكّنت القراء من الاستعداد لتقلّبات الحياة الاجتماعية والسياسية. إن السفسطائيين الذين علّموا السياسة والبلاغة من بين أشياء أخرى كثيرة، كانوا نفعيين بوضوح، وكانت غايتهم مساعدة زبائنهم

لكسب النقاشات والمناظرات السياسية ولينجحوا كقادة. لقد طوّروا وسائل جديدة ونظريات متقدمة لتبرير تعاليهم، وقدّموا محاضرات أو كتبوا نماذج خطابات وأطروحات لنشر أفكارهم. وبحسب (أفلاطون)، فقد عرّف (غورغياس) البلاغة بأنها القدرة على إقناع أي شخص من خلال الكلام (سواء أكان سياسياً أو قاضياً أو من أعضاء المجلس، أو رجل أعمال أو مختصّاً في إحدى الحرف أو العلوم) ليقوم بتنفيذ ما يريده الآخر – على الرغم من أنه استخفّ بتحضير تلاميذه لاستخدام هذه القوة بشكل أخلاقي.

بحث السفسطائيون في القيم التقليدية والفوارق الاجتماعية. كان البشر بشراً متطابقين بيولوجياً، وبناء عليه، كان التمييز بين النخبة والعامة، الإغريق والبرابرة، حتى الحرّ والعبد، أمراً زائفاً غير طبيعي فرضه اتفاق بشري. وكما أثبتت التجربة، يمكن للبشر تبنّي أسس متعارضة لمعالجة القضية ذاتها: كما قال (بروتاغوراس)، كان الإنسان مقياس كل شيء بالتأكيد! الطبيعة لم تخلق القيم المجتمعية وإنما البشر هم من خلقها: يكون الحكم للأقوى في الطبيعة، أما المجتمع البشري فكان مقيّداً بالقانون، ومن هنا، وبحسب قانون الطبيعة (الفيزيائي المادي) وليس الاتفاقيات، كانت العدالة حق الأقوى بتطوير قدراته القصوى وحكم الضعيف. لقد مارست النظريات السفسطائية نفوذاً كبيراً على الرغم من النقاشات الكثيرة، وباشتراكها مع تلك النظريات التي طوّرها اختصاصيون آخرون كالفيزيائيين مثلاً، أصبحت جزءاً من "تجمّع فكري" مُتاح للجميع. ومن هنا استخدم (ثوسيديدس) النظريات الطبية والفلسفية في تحليل الظواهر التاريخية والسياسية.

شارك التراجيديون والكوميديون والسفسطائيون أيضاً في النقاشات الدائرة حول طرق حلّ المشاكل السياسية المستعجلة كالحروب المزمنة بين الإغريق وبخاصة داخل المدينة المركزية. وشارك

التراجيديون، والكوميديون، والسفسطائيون أيضاً في النقاشات حول طرق حلّ المشاكل السياسية المستعجلة، مثل الحروب الأهلية بين الإغريق أنفسهم داخل المدينة. ومن بين اقتراحات عديدة للتغلّب على الاستقطاب بين الديمقراطية والأوليغارشية، التي تم فهم كل منها على أنها حكم الخدمة الذاتية لجزء واحد من جسد المواطنة على ما تبقى، طرح البراغماتيون مبدأ العودة إلى "هيكليّة الأسلاف" التي يُفترض وجودها قبل تحوّل الديمقراطية إلى "راديكالية": شكل معتدل يقع في الوسط، ومقبول للجميع. لقد مضت النظرية الدستورية إلى مسافة أبعد. وأشاد (ثوكيديديس) "بدستور الخمسة آلاف" الذي ظهر في أثينا لفترة قصيرة جداً عام (410- 411 ق. م) بوصفه خليطاً معتدلاً متوازناً للعناصر الديمقراطية والأوليغارشية – توقّع لنظرية الدستور المشترك". وكانت نقاط قوة القانون وضعفه تُناقش بشكل مكثف، ويتم وضع الدساتير المثالية من نقطة الصفر. وبعد انقلابين أوليغارشيين قصيري الأمد، مرّرت الديمقراطية المُستعادة عام (403) مرسوم عفو عام يحرّم "تذكّر الأشياء السيئة"، ونجحت في إرساء سلام دائم، وأنتجت أيضاً مدوّنة قانون معدّل يقترب للمرة الأولى من مفهوم "الدستور" الحديث. لقد أرست الإصلاحاتُ الإضافيةُ الديمقراطيةَ بأكثر أشكالها اعتدالاً.

والمهم في هذه الأفكار والتعاليم أنها حدثت بحوار مفتوح في الأروقة العامة، مثلما كانت العروض الدرامية أحداثاً شعبية يعتمدها الآلاف، وتناقش كافة الجوانب السياسية التي تحدث في التجمّع الشعبي. لقد كانت القضايا العامة "توضع في الوسط" (meson)، ليقوم المجتمع بمناقشتها واتخاذ قرار بشأنها. وكانت الحياة الفكرية تجري علناً أيضاً، وقد شجّعها المجتمع واحتملها ومن النادر أن أدانها. لقد كان الأثينيون، بوصفهم "كائنات سياسية"، مسؤولين فعلاً عن الحياة والسياسة والتفكير في مجتمعهم.

وبشكل مناقض، شكّلت الديمقراطية بمطالباتها العالية بالالتزام الشعبي لمواطنيها (سواء أكانت سياسية أو عسكرية) نظاماً طفيلياً يحوّل تركيز المواطنين كله نحو المدينة. ويُسمعنا (ثوكيديديس) في خطبة الجنازة صوت (بيركليس) يهتف: "عليكم تركيز أنظاركم يومياً على عظمة أثينا... وأن تكونوا عشاقها". وكان يُتوقع من المواطنين أن يضعوا مصالح المدينة فوق مصالحهم، ويطوّروا "الهوية السياسية" ذات الأولوية على هويتهم الشخصية أو الاجتماعية، وأن يرتقوا إلى مستوى شخصية جمعية كانت توصف بـ "النشاط العدواني". ووصف سكان (كورنث) الأثينيين، أعداءهم الأساسيين، بأنهم "يفضلون الأذى والنشاط على السلام والهدوء.... وأنهم غير قادرين بطبيعتهم على عيش الحياة بهدوء أو ترك الآخرين يفعلون ذلك". لقد كان الإنسان الهادئ المحايد الذي يهتم بأموره الشخصية عديم النفع من وجهة نظرهم. وهكذا تولّى المواطن دوره المدني: كان يُفترض به أن يحقق إنجازاً شخصياً في المدينة ومن خلالها. وهذا أيضاً سبب توتراً، وردود الأفعال كانت مرئية في التراجيديا والكوميديا (مسرحية أنتيغوني مثلاً). وبحسب وجهة نظر (أريستوفانيس) بشكل خاص نجد أن تفكك المنازل والمدينة الذي طالبت به الإيديولوجيا الديمقراطية قاد أثينا إلى طريق مدمّر يربط بالالتزام القوي بالحرب والإمبريالية. لا يمكن للمجتمع أن ينجو إلا إذا أُعيد توحيد المناخ العام والشخصي، والسياسي والاجتماعي. لقد احتاج "الكيان السياسي" إلى أن يستعيد التزامه بالوظيفة الاجتماعية. وقد أجبرت هزيمة عام (404 ق. م) الأثينيين على إعادة تشكيل التوازن، وساعدتهم على إيجاد المزيد من الاستقرار.

الفصل السابع

الفكر في عالم الرومان القدماء: التوازن الدقيق

روبرت كاستر & ديفيد كونستانت

"الآخرون سوف يقومون بتشكيل البرونز بدقة أكبر (أنا واثق)، وسيُظهرون التعابير الحيّة من الرخام، ويرافعون في القضايا بشكل أفضل، ويتابعون الحركة في السماء بوجود مؤشرات، ويتنبؤون بصعود الكواكب. تذكّر أيها الروماني أن تحكم الأمم من خلال إمبراطوريتك (سيكون هذا فنّك)، وأن تفرض الأخلاق على السلام، وأن تتجنّب الغزو وتحطّم الغرور في الحرب" (فيرجيل أينيد 847-53). هذه هي المشورة التي قدّمها طيف (أنشيسيس) لابنه (أنياس)، المكتشف الأسطوري لروما، خلال زيارة الأخير للعالم السفلي في ملحمة (الإنيادة) الوطنية التي ألّفها (بوبيلوس فرجيليوس مارو، الملقّب فرجيل). لقد ضخّمت كلماته من دون شك تفوّق الإنجاز الروماني. وقد طوّر الرومان مدوّنة قانونية مفصّلة (كان لا بدّ من ترجمته إلى الإغريقية من أجل الإمبراطورية الشرقية). وكانوا مهندسين ومعماريين رائعين (تشهد على ذلك قنواتهم الخاصة

وطرقهم)، وخلقوا تقويماً منظماً، وأنتجوا أروع مقاطع شعرية في العالم إضافة إلى إنجازات فكريّة أخرى. وقد تم تسجيل هذه الإنجازات في الدراسات الخاصة، وكان بعضها ذا تقنية عالية جداً. وقد ستخدمنا من أجل هذا الفصل اقتباساً عن (أنشيسيس)، ومن بين السمات الأخلاقية التي جعلت إمبراطوريتهم قابلة للحياة، من وجهة نظرهم، وكانت أساس ثقافتهم السياسية، قمنا بالتركيز على التطوّر والعقلنة.

من المرة الأولى التي واجهنا فيها الوثائق الرومانية، كشف الرومان أنهم مهتمون بالتاريخ والقانون (الجداول الاثنا عشر، التي تم نشرها في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، تُعتبر أقدم مدوّنة قانونية رومانية مكتوبة). أما الشعر وما قد نعتبره أدباً فقد أتى لاحقاً: يؤكد (شيشرون) أن "الاهتمام بالشعراء واستقبالهم بيننا قد تم في وقت لاحق، مع أن من الثابت في مّلفات (ماركوس بوركيوس كاتو) بعنوان "الأصول" الأصول" أن الضيوف اعتادوا الغناء في المهرجانات عن فضائل الأشخاص المميزين بمرافقة العزف على الفلوت؛ ومع ذلك يؤكّد خطاب (كاتو) أنه ما من شرف يُمنح حتى لهذا النوع من (الشعر)". لكن (كاتو 234-149 ق. م) نفسه نشر تاريخاً يهتم بشكل مميز بالأصول، وخطابات (كما قال شيشرون: "سرعان ما اعتنقنا فنّ الخطابة)، وقد بقي هذا أكثر الأنواع احتراماً حتى بعد أن بدأ بعض الشعراء، وكان الجميع تقريباً ليسوا روماناً، بموائمة الأنماط الإغريقية كالملحمة والدراما مع اللغة اللاتينية. ونعرف أيضاً أن الرومان حفظوا الوثائق الخاصة بالأحداث الهامة (سياسية ودينية) بشكل سنوي (ومن هنا جاءت "الحوليات – سجل الأحداث السنوية")، لكنها كانت مجرّد سجلات: كانت الحقائق هي ما يهمّ. ومع إحاطتهم بمجتمعات (مثل مدينة أتروسكان إلى الشمال، والمستعمرات الإغريقية إلى الجنوب) كانت

قد طوّرت تقاليد أدبية وفنية إضافة إلى تمثيلات حيّة لآلهتها وأساطيرها، بدا الرومان أكثر صرامة نسبياً أو أنهم مقيّدون أخلاقياً - أو على الأقل، تلك هي الصورة التي خلقوها لأنفسهم لاحقاً في أواسط القرون التي كانت السيادة فيها لإمبراطوريتهم (يعود تأسيس الإمبراطورية إلى العام 509 ق. م، مع الإطاحة بآخر ملك). وبدلاً من القصص التي رواها الآخرون، والإغريق بشكل خاص، عن آلهتهم وأبطالهم الخارقين، صاغَ الرومان أساطير عن ممثلين بشر. بينما كانت الآلهة التي عبدوها "numina" عبارة عن قوى روحية، وجوهراً مجرّداً لقوة سماوية، وكانت مُتحررة من الجسد مثل "Terminus"[1] (حجر الحدود).

لم تكن الإطاحة بالملكيّة الأصلية مصحوبة بحركة مساواة كما كانت الحالة في أثينا، وانتقلت السلطة إلى الطبقة الأرستقراطية التي فتحت مناصبها ببطء لاحتواء الأكثر ثراء من العامة، كما يحدث غالباً مع الطبقة الأرستقراطية الوراثية. لكن الفرق بين الغني والفقير بقي عميقاً ومكرّساً في الإحصاء الرسمي للسكان، وفي (مؤسسة التبعية = علاقة العميل أو الزبون بالمسؤول أو الراعي) (اعتماد شبه رسمي للفقير على الرُعاة الأغنياء الذين كان مُلزماً بدعمهم وبخاصة في سباقهم نحو المناصب السياسية مقابل الحماية والتمثيل في كل شيء). على الرغم من حلقات الصراع الطبقي المكثف على كامل مساحة الجمهورية الرومانية بما فيها انفصال الطبقات الدنيا (يفترض أن أحد هذه الانسحابات أدّت إلى نشر الجداول الاثني عشر)، فقد كانت الأوليغارشية منتشرة عبر الجمهورية الرومانية، حتى لو كانت السلطة الشرعية تقع رسمياً على عاتق كل الشعب الذي عهد بتلك السلطات إلى القضاة المنتخبين سنوياً (يمكن اعتبار

---

[1] Terminus: شخصية - المحطة النهائية، شخصية من تمثال إنسان أو حيوان ينتهي في عمود مربع، يبدو وكأنه ينبثق منه، وتستخدم أصلاً كعلامة على الحدود في روما القديمة".

روما ديمقراطية إلى هذا المدى المحدود فقط). لقد كان المواطنون موزّعين هرمياً في مجموعة من "الأنظمة" المعرّفة قانونياً بفئات تحددها الثروة ومؤشرات أخرى تتعلّق بالمناصب، وكان الحفاظ على وحدة القوانين الهمّ الأساسي للقادة السياسيين في كافة الأوقات، سواء أكان من خلال الحقوق الممنوحة والإصلاح، أو من خلال القمع العنيف للطبقات الأشد فقراً وبخاصة في العاصمة. وظهر أشد تعبير عن النزعة القوية للسيطرة في المؤسسة العسكرية في القانون المتعلّق بالتمرّد (يُقتل جندي من كل عشرة في حال التمرّد، ومع أنه من النادر أن تمت ممارسة ذلك إلا أن الاحتمال قائم دوماً). كما ظهر على المستوى المحلّي في القوة المطلقة للأب (السلطة الأبوية) الذي يحتفظ بسلطة شرعية على أطفاله خلال حياته (ما لم يحررهم رسمياً) حتى أنه يملك الحق – نادراً ما يتم تنفيذه لكنه قوة من حيث المبدأ – بأن يذبح ابنه العاصي أو ابنته، حتى بعد سن الرشد.

كان هذا هو المجتمع الذي نما من أسس متواضعة – تخيل الرومان أن مدينتهم كانت قد وُجِدَت كملجأ للمنفيين من كافة مناطق إيطاليا، والخارجين عن القانون الذين يتوجّب عليهم أن يسرقوا زوجاتهم من بلدة مجاورة (اغتصاب "نساء سابين") – إلى القوة العظمى التي عرفها العالم الغربي. لكن حتى أقدم أسطورة لديهم كانت موسومة بخلاف داخلي يشمل "جرائم قتل بين الأخوة" أي بين (رومولوس وريموس)[1]- مثال قديم عن الشؤم تحديداً في عصر الحروب الأهلية في نهاية فترة الجمهورية. والأهم من ذلك أن نمو السيادة الرومانية لم يكن فقط بفضل نسبة الإنجاب العالية

[1] في الأساطير الرومانية كان (رومولوس وريموس) توأمين تروي حكايتهما أحداثاً انتهت بتأسيس (رومولوس) لمدينة روما والمملكة الرومانية. ومن الملاحظ أن قتل (ريموس) على يد أخيه (رومولوس) والحكايا الأخرى في تلك القصة قد ألهمت الفنانين على مرّ العصور. المترجم.

بل بفضل إعادة دمج الأعداء السابقين بمن فيهم العبيد. وبدون شك، كان تقسيم المناصب الحاد بين أحرار وعبيد أحد العوامل التي ساعدت في الحفاظ على تضامن المواطنين، بل كان العبيد المحررون في روما، وعلى العكس من اليونان، يكسبون حق المواطنة، وكان لهذه العادة أثر ديموغرافي ضخم، ولم يخلُ من أهمية ثقافية أيضاً. وخلال وقت محدد أصبحت روما مدينة عالمية حقيقية، وكان هناك توازن دقيق بين هذه العالمية، والجهد المبذول لخلق تعريف أممي خاص. وفي لحظة ما، ربما في القرن الرابع قبل الميلاد، قرر الرومان تجاوزَ حكاية تأسيس روما إلى حقبة زمنية أكثر قدماً ليعيدوا أصولهم إلى فترة وصول لاجئي طروادة تحت قيادة (أنياس) في منطقة (لاتيوم)، لكن كان على الطرواديين أن يتخلّوا عن لغتهم الأم إضافة إلى معظم عاداتهم خلال هذه العملية. وفي القرن الثالث والثاني قبل الميلاد، عندما بدأت عبادة (ديونيسوس) أو (باخوس) – وصولٌ أجنبي آخر، وهو يتّسم بالسرّية – بالانتشار في روما (وصلت من منطقة "إيتروريا" كما قيل لنا)، تمت السيطرة عليها بفرض قيود شديدة جداً بعد المجزرة التي حلّت بآلاف المؤمنين بها، والمتّهمين بالفجور والأميّة والخيانة:

أولئك الذين تلقّوا طقوس تلقينهم فقط.... لكنهم لم يمارسوا بأنفسهم أياً من تلك التصرفات التي تُعتبر تجديفاً، أو يُجبروا آخرين على ممارستها – أولئك بقوا في السجن. لكن الذي ارتكب قسراً نجاسة أو جريمة، أو الذي تلطّخ بذنب تقديم أدلّة خاطئة أو أختام مزورة أو رغبات زائفة أو أي احتيال من نوع آخر، فسيُحكم عليهم جميعاً بالموت. كان عدد الذين أعدموا أكبر ممن ألقي بهم في السجن. لقد كان عدد الرجال والنساء الذين عانوا في الحالتين جديراً بالاهتمام بالتأكيد... وفيما يتعلّق بالمستقبل، مرّر مجلس الشيوخ

مرسوماً يقول فيه إنه "يمنع ممارسة أية طقوس تتعلّق بعبادة باخوس في روما أو في إيطاليا".

هذا المرسوم ليس خيالاً: عُثر في القرن السابع عشر على نقشٍ يتضمن هذا المرسوم إضافة إلى نسخة عنه، واشترط من بين أشياء أخرى، أنه لا يُسمح باجتماع أكثر من خمسة أشخاص في أية طقوس، ولا بدّ أن يحظى المجتمعون بموافقة رسمية. كان الاختلاط موضوعاً دائماً في روما – وكان تهديداً أيضاً.

كانت روما، الصارمة الأبوية التي تمزّقها التوترات الطبقية، تحمل أيضاً ثقافة محارب من خلال مشاركتها في الأعمال العدائية المتواصلة تقريباً ضد دائرة أعداء كان بعضهم أشد ضراوة منها، وكانت البداية في وسط إيطاليا ثم على امتداد شواطئ شبه الجزيرة، وأخيراً عبر حوض المتوسط وخلفه. وفي الوقت نفسه – على الأقل من وجهة النظر المثالية لهؤلاء الرومان الذين تركوا أكثر الوثائق المكتوبة شمولاً – كانت ثقافةً تنافس فيها الأفراد بإنصاف ووئام ليفعلوا ما في وسعهم في سبيل الخير العام لمجتمعهم المدني، وكان المواطنون خاضعين للقوانين العامة عن طيب خاطر، ولهم الحق بحمايتها. ومن أجل الازدهار، احتاج المجتمع المدني إلى دعم الآلهة، واحتاج على المستوى البشري إلى أخلاقيات العلاقات المتبادلة الصارمة: داخل الفضاء المدني الذي طهّرته الحرب وجعلته آمناً وجد كل شخص مكاناً راسخاً ليقف في مركز شبكة ضخمة من العلاقات المتبادلة التي تربط الفرد برب الأسرة والعشيرة والطبقة الاجتماعية والمجتمع والآلهة كما لو أنها سلسلة حلقات متمركزة. ومع ذلك فإن حقيقة التوزيع غير العادل للسلطة بين الغني والفقير، المواطن وغير المواطن، الحر والعبد، يؤكد نفسه باستمرار ويتحدى الصورة المثالية التي خلقها الرومان (والأرستقراطيون قبل كل شيء) لأنفسهم. بالتأكيد، أظهر بعض المؤرخين القدماء توالي الحروب الأجنبية وكأنها حل

مؤقت لمشكلة الارتباك والاضطراب الاجتماعي، وفي الوقت نفسه منبع ثروة (بما فيها العبيد) للجنرالات والمواطنين على حد سواء، بينما أظهروا أوقات السلام وكأنها فترة يختمر فيها الشقاق الداخلي ثم ينفجر في النهاية فقط ليجد منفذاً في حروب خارجية أبعد. لكن المقاومة الشرسة التي أبدتها المجتمعات المجاورة، واللاتينية ضمناً، لهيمنة روما طرحت تحديات عسكرية وإيديولوجية أيضاً: كيف نُنكِر مطالب المساواة من حلفاء قريبين جداً بالأصول واللغة والعادات؟ وعلى الرغم من المنح المسبق للحرية وخاصة للحلفاء الذين وقفوا إلى جانبهم لوقت طويل، واختبار مستويات مواطنة متوسطة، والسياسة النشطة التي قامت على تسوية أوضاع المواطنين الرومان في المستعمرات عبر إيطاليا كلها؛ على الرغم من ذلك لم يأتِ الحل القائم على إعتاق جميع الحلفاء الإيطاليين إلا في مطلع القرن الأول قبل الميلاد، بعد الحرب الشرسة التي بدت وكأنها خارجية وأهلية في آن معاً. لقد أجبرت هذه الأحداث الرومان على التفكير بأنفسهم بطرق جديدة، بعد أن تطوّرت مدينتهم لتصبح دولة عالمية.

هناك دوماً "توازن متوتر" بين ميدانين من ميادين العمل والقيم التي تحكمهما – الميدانان هما (في الوطن وأثناء الحملة) كما يقول الرومان، (يقتصر الوطن أساساً على مدينة روما ضمن حدودها المقدسة). ونركّز هنا على روما في آخر قرنين قبل الميلاد، وهي فترة التوسّع الأعظم التي شهدت انتقالاً أولياً من "جمهورية متوسطة" إلى "جمهورية"، ثم من "جمهورية" إلى "إمبراطورية". بسبب التوجّه العام لمصادرنا، فنحن نميّز حتماً تجربة الذكور الشباب من النخبة الذين ساهموا إلى الحد الأقصى في الأسس المالية - تُرك لهم الوقت الكافي الذي تتطلبه المشاركة السياسية – والأسس الثقافية – تزويدهم بالثقافة التي جعلت الأداء الشفوي والمكتوب بشكل واضح ممكناً. وحتى هنا، حيث برع المؤلّفون الرومان في تحليل ترتيباتهم الدستورية

والدفاع عنها (نريد أن نستشهد هنا بأعمال "شيشرون" بعنوان *"الجمهورية"* و*"القوانين"*، حيث صيغ كلاهما على غرار الحوارات الأفلاطونية، لكن بصياغة رومانية قطعاً)، وبقيت وجهات نظرهم العامة محددة بنظام القيم الموروثة.

كما أسلفنا، كانت روما بحالة حرب على الدوام تقريباً. وتحت ظل الجمهورية (509-527 ق. م) كانت الحملات العسكرية تُشنّ كل عام تقريباً بضرائب تتم جبايتها من المواطنين بكافة مستوياتهم (على النقيض من عدو روما الأكثر رهبة، قرطاج، التي اعتمدت كثيراً على الجنود المرتزقة): في معظم تلك الفترة، كان على كل شخص يرغب بالحصول على وظيفة "قاضي مدني" أن يمضي عشرة مواسم حربية في الخدمة العسكرية، كما ينبغي على القاضيين الرئيسين المُنتخبين سنوياً (بصفة مستشارين) أن يمضيا معظم الفترة على رأس الجيش في الميدان – عَرَضٌ آخر من أعراض التفاعل المتبادل بين الحرب والسياسات المحلية. ومع مرور الوقت، شعّت تدخّلات روما العسكرية خارج حدود المدينة. وشهدت نهاية القرن الخامس ومطلع القرن الرابع قبل الميلاد حروباً في (إتروريا) من جهة الشمال الغربي، وفي (لاتيوم) ذلك الإقليم الذي امتد إلى الجنوب الشرقي من نهر (تيبر) الذي تقبع عليه روما – وموطن اللاتينيين. وفي منتصف القرن الرابع، أصبحت مزارع (كامبانيا) الغنية الموجودة في وسط إيطاليا ساحة معركة، حيث اشتبكت روما في حرب مع "السامانيين" وتغلّبت عليهم في النهاية، وتم إجبار كونفيدرالية القبائل الشرسة هذه على الهجرة من الشمال الأقصى في (بينينسولا). ومع نهاية القرن الرابع وبداية القرن الثالث انتقل مسرح الأحداث مسافة أبعد إلى الجنوب: بعد (تارينتوم) (منطقة تارينو في إيطاليا الآن)، موقع إغريقي قديم كان منطقة مدينة رئيسة سقطت عام (272 ق. م)، وحكمت روما معظم إيطاليا إلى الجنوب من (بوثرو) عبر شبكة من المدن الرئيسة

التي كانت قد شكّلت حلفاءها الأتباع؛ وعندها بدأت سياسة بناء شبكة من العلاقات بين الطبقة الحاكمة الخاصة في روما وأولئك الأتباع في المناطق الأخرى، وأنتجوا مجموعة أخرى من العلاقات المتقاطعة بين الهوية الطبقية والإثنية.

بعد ذلك، أصبحت القوات العسكرية الرومانية متورّطة في القتال للمرة الأولى خارج حدود إيطاليا، وسرعان ما أعقبتها حربان كبيرتان ضد قرطاج (الحرب القرطاجية الأولى 264-241 ق.م، والحرب القرطاجية الثانية 218-202 ق. م)، وحصلت المدينة على "صقلّية" التي تُعتبر مقاطعتها الأولى وراء البحار. وفي القرن الثاني، قاتلت روما في حروب كبيرة على أراضي اليونان وأسيا الصغرى وأسبانيا وشمال أفريقيا بما فيها آخر الحروب ضد قرطاج، وعانت سلسلة من الهزائم المرعبة في نهاية القرن قبل إبادة قبائل الجرمان التي هددت بالتدفّق فوق جبال الألب وسحق إيطاليا. وفي أواخر عهد الجمهورية، أصبحت قوة الجيش التي لم تُستنزف في سلسلة الحروب الأهلية موجّهة بشكل رئيس ضد (ميثريديتس من بونتس) في ثلاثة حروب وضعت معظم الشرق الأدنى تحت السيطرة الرومانية. كما احتلّ يوليوس قيصر بلاد الغال في الشمال. ومع نهاية الجمهورية، كانت روما تسيطر على كل المناطق المحيطة بحوض المتوسط أو في حالة صراع معها.

وبالنظر إلى هذا السجل الحافل، أصبح من المفهوم أن الخدمة العسكرية كانت أعلى الواجبات لكل (مواطن ذكر بالغ)، وكانت أيضاً المسرح الذي تُعرض فيه أسمى الصفات الأخلاقية وبأعلى وضوح ممكن: 'القوة – virtus' هي السمة أو الصفة التي يمتلكها 'رجل – virtus' حقيقي. لكن المصطلح بحد ذاته كان من دون شكّ مفعماً بالغموض والتوتر مثلما كانت حياة الرومان الاجتماعية بشكل عام. إنه يشير من جهة أولى إلى الشجاعة: إن امتلكت 'القوة'، فسوف

يكون لديك شجاعة فعلية أو جسدية وبالتالي يمكن أن تلعب دور ’الرجل الشجاع أو البطل‘ في المعركة، وهو الدور ذو القيمة الكبرى في الثقافة الرومانية. ويمكن عرض ’القوة‘ في المعركة بطريقتين متعاكستين لكنهما متكاملتان، إنهما العدوانية والدفاعية. كانت القوة الدفاعية تعبّر عن وقوف جندي المشاة في الجبهة منتظراً هجوم العدو، بينما تتلخّص القوة العدوانية بمسؤولية ضابط سلاح الفرسان عندما يبصق ليلاقي نظيره في معركة مُفردة. وبما أن ضباط الخيّالة كانوا من طبقة النخبة الاجتماعية والاقتصادية، وجنود المشاة من مواطني الطبقة الشعبية، فقد كان هناك ارتباط عنيف بين طبقة المرء الاجتماعية ونوع "القوة" التي يُتاح لهذا المرء عرضها. لكن المصطلح يدل أيضاً على إنجازات عظيمة من أي نوع، سواء أكانت عسكرية أو سياسية: إن قصائد الرثاء التي نُقِشَت على قبور (السيبو)، العائلة الأكثر تميّزاً في الحروب مع قرطاج، قد تغنّت بـ "قوتهم" إلى جانب المثالية والشرف والشهرة والمجد والذكاء، كما تضمّنت قائمة بمراكزهم الاجتماعية. ومن دون شك، تأثرت فكرة "القوة" جزئياً بالنقاشات الفلسفية الإغريقية المستوردة عن الفضيلة بوصفها مثاليّة أخلاقية، لكنها تأثرت أيضاً بالتطور التدريجي الداخلي الذي مثّل أعلى الصفات الأخلاقية كالحكمة والاعتدال والسيطرة على النفس والعدالة. وربط المفكّرون الرومان بدورهم هذا المفهوم بالحاجة السلوكية للحفاظ على التضامن الاجتماعي – العدل والتحكم بالنفس الذي يحد كثيراً من العدوانية والتعظيم الذاتي داخل المجتمع.

كانت الحملات الرومانية السنوية تُشن – على الأقل من وجهة نظر الرومان – فقط عبر التحرش، أي عندما يستولي العدو على أملاك رومانية ويهدد المدينة بشكل مباشر، أو يهاجم شعباً آخر كانت روما ملزمة بمساعدته. إذاً كانت حروب روما دفاعية من الناحية

الإيديولوجية، وكانت تندلع لحماية ما يعتبره الروماني ثميناً جداً بالنسبة له: الـ "جمهورية - res publica" التي تشمل الأشياء أو الممتلكات التي اتفق الشعب على اعتبارها مصالح عامة واهتمامات مشتركة – "أعمال الناس وشؤونها". وكما أن كل "رجل" كان ملزماً بعرض "قوته" في ساحة القتال من أجل الدفاع عن "الجمهورية"، كان ملزماً بمساعدة الناس بطريقة "رجولية" مناسبة، وعرض إحسانه وجدارته بالمعنى الواسع "للفضيلة" (لكنه لا يفقد روابطه العسكرية المتعلّقة بالشجاعة بشكل كامل طالما أن المناصب العليا كانت مبنية على المعايير العسكرية كما رأينا). وفي الساحة المدنية، كانت المنافسة القوية من أجل الشرف تُصاغ عبر روح شعبية اجتماعية تُلهمهم بها "الجمهورية"؛ وحافظت روح الشعب هذه على تضامن الطبقة الحاكمة من خلال عرضها المستمرّ للروح الحزبية والتنافس الخاضع للسيطرة. "الكل من أجل الكل" قد يكون هو الشعار: الحرص على المصلحة المشتركة في نظرية لها الأولوية على المصالح الخاصة أو مطالبات الأصدقاء والأقارب. وكان هناك بالتأكيد أكثر من أسطورة تثقيفية واحدة حَكَم فيها أب روماني بالموت على ابن تصرّف ضد "الجمهورية"، وخدمت بالتالي كرمز حيّ عن العلاقة المتداخلة بين السلطة والنظام المدني المحلي، حتى عندما نقلت الصراع الاجتماعي إلى منطقة الأسرة: إن المثال لانخراط الأب الأرستقراطي في تصرّف بهذا العنف ضد أسرته وذرّيته، والذي ألهم دوماً بنوع من الثورة كما كان محط إعجاب، يُظهر شكل واضح – على النقيض مما يبدو – أن ما من أحد فوق القانون. هذا النوع من التضامن الاجتماعي، الذي تطلّب تضحية كبيرة دائمة بالذات في السعي للتميّز الاجتماعي، كان مضموناً بعنصرين إيديولوجيين هامين ومتقاربين: مبدأ المساواة وأخلاقيات الوفرة الاقتصادية.

وكما أشرنا سابقاً، تميّز هيكل المواطنة الروماني ببعض الفوارق الهرمية بين "الأرستقراطيين" و"العامة"، بين "النبلاء" و"غير النبلاء"، بين الأغنياء والفقراء، الأحرار والعبيد. وكان يُفترض بهذا التمايز أن يصمت بسبب الميزة الأخلاقية التي مُنِحَت لممارسة الطبقات الغنية للبساطة والتقتير. إن التقتير هو ما منع المبذر من تبديد ميراثه، وكانت خيانة العائلة تشبه خيانة المجتمع. والأهم من ذلك أن هذه السمات نفسها منعت الأغنياء من الترفّع على جيرانهم عبر مظاهر الاستهلاك الواضح، وكان هذا الهدف يدوّن أحياناً ضمن "قوانين الحد من النفقات" التي تحدد ما يُنفق على الطعام مثلاً أو إظهار الجواهر المزيّفة أو الجنازات البازخة. لأن جميع المواطنين كانوا متساوين أمام القانون، وارتبطت المساواة بحماية القانون – قانون تم تعطيله لاحقاً في ظل سلطة الإمبراطورية عندما أصبحت العقوبة على الجريمة ذاتها تختلف بحسب الطبقة الاجتماعية للجاني. وقد كان بالإمكان تلخيص مبدأ المساواة المدنية بقانون يقرّ بعدم إمكانية حرمان الفرد من الـ (caput) الخاص به (وهذه الكلمة تعني حرفياً "رأسه"، وتعني مجازياً "حقوقه كمواطن") دون محاكمة صريحة من الشعب.

لقد كان الشعب الروماني مصدر السلطة السياسية كلها – بناءً على الصلاحيات المؤقتة التي يعطيها الشعب للقضاة المنتخبين سنوياً – ومصدر السلطة التشريعية أيضاً. وهذا ما تعنيه أن تكون جمهورية بدلاً من ملكية. وبالتأكيد، بحسب ما نعرف من التراث، فقد تم إصدار أول مجموعة من القوانين الرومانية (the isu Papirianum) في السنة الأولى من إنشاء الجمهورية بعد التخلّص من آخر الملوك، كتمهيد لـ (الألواح الاثني عشر - Twelve Table) التي تُعتبر المجموعة القانونية الأكثر ديمومة، والتي تم وضعها بعد جيلين تقريباً عام (451-450 ق.م). وقد أصدر الشعب ككل جميع

التشريعات عبر لقاءاتهم بشكل أو بآخر من أجل الانتخاب. وعلى الرغم من التأثير الكبير لمجلس الشيوخ على الشعب والقُضاة المنتخبين على حد سواء، فقد مارس ذلك بوصفه هيئة استشارية رسمية: لم يكن لديه وظيفة تشريعية، ولم تكن المراسيم التي يصدرها مُلزِمة قانونياً. وآمن الرومان بأن سيادة القانون التي انبثقت من (الشعب) قد ميّزت المساواة الجمهورية عن الظلم الذي عانوا منه على يد ملوكهم، وعن ممارسات القوة التعسّفية التي تم تطبيقها على عبيدهم.

ومع ذلك، ما من شكّ بأن مجلس الشيوخ - المؤلّف من قُضاة سابقين احتفظوا بمناصبهم مدى الحياة، مع بعض الاستثناءات طبعاً، قد أتوا من عائلات بارزة بقيادتها السياسية ومناصبها – امتلك صلاحيات بمستوى العظمة التي أعطاها الشعب له: كانت المراسيم تصدر باسم "مجلس الشيوخ والشعب الروماني"، هذه العبارة التي تُوحي بأن لهما وزناً واحداً وكأنهما الشيء ذاته. وكان العمل الفذ لتحقيق التوازن بين الحكم الأرستقراطي وتماسك المجتمع بشكل عام واضحاً في (مجلس الشيوخ والشعب الروماني - SPQR). ومرة أخرى نرى كيف أن التفاني في تحقيق المساواة أمام القانون، والذي كان جزءاً عميقاً من الوعي الروماني، ساعد على تعزيز التناغم بين الطبقات الاجتماعية التي يمكن وصفها بأي شيء في الواقع عدا المساوة. ويصلح الأمر نفسه في فكرة الدستور المختلط الذي نال الكثير من احترام المؤرّخ ورجل الدولة الإغريقي (بوليبيوس - القرن الثاني قبل الميلاد) حيث اتحدت من خلاله المَلَكيّة (ممثلة بالمجلس) والأرستقراطية (مجلس الشيوخ)، والديمقراطية (التجمّع الشعبي) في دولة واحدة يحصل فيها كل طرف على تمثيل متساوٍ، ويعتمد كل طرف على الطرفين الآخرين لإنجاز أي شيء. (يفسّر "بوليبيوس" الدستور الروماني ويقارنه مع حالات أخرى في الكتاب

السادس من مؤلّفه "التاريخ"، الذي يبدأ كما يلي: "كانت الأشكال الثلاثة للحكومة وهي الملَكيّة والأرستقراطية والديمقراطية متحدة في الأمة الرومانية").

أصبحت المساواة المدنية ممكنة أيضاً من خلال (الحرية - libertas) المثاليّة الفردية والجمعية، أساس العمل المدني الروماني والقيم المدنية. وكمصطلح معاكس لمصطلح (العبودية - servitus)، أوضحت "الحرية" أن الفرد كان حرّاً من هيمنة أية إرادة أخرى، في تعارض متطرّف مع أولئك الخاضعين للعبودية القانونية، وحرّاً باختيار أهدافه الخاصة والتزاماته. وفي الوقت نفسه، وفي ظل الجمهورية بالتأكيد، كانت عبارتا "حرّ من" و"حرّ بأن" مرتبطتين بشكل وثيق بعبارة "حرّ في": حرّ بوصفه شخصاً معدّاً سلفاً ليكون عضواً في المجمع المدني، ومحمياً من خلاله أيضاً (civitas: الكلمة ذاتها تعتمد على المجتمع والعضوية فيه، أو "المواطنة"). لقد كانت قابلة للنقل بالتأكيد، وساعدت المواطنة الرومانية على ضمان المعاملة المحترمة في الخارج كما في الداخل، كما خلقت بهذه الطريقة صورة عن مجتمع متحد وينعم بالمساواة. لقد منحت (المواطنة - civitas) التزامات الأفراد وأهدافهم الكثير من المضامين الإيجابية، وجمعت هؤلاء الأفراد مع الآخرين الذين كانت حقوقهم محفوظة ومنظّمة بالقوانين ذاتها، واعتمد الزواج والتجارة أيضاً على الحالة الاجتماعية: للمواطنين فقط الحق بإنشاء عقد تجاري أو عقد زواج شرعي مع مواطن روماني آخر. لقد كانت الحرّية الجمهورية بهذا المجال حالة وجود، ليست حالة ذات مستقلّة بالكامل بل حالة مواطن منغمس في شبكة من العلاقات المدنية: كانت حريّة مشتركة تشترك بها مع الرومان الأحرار، وتعاكس تماماً القمع الممارس على العبد. ومن المهم أيضاً الإشارة إلى أن مفهوم "التحرر" كان مسيّساً علناً: بالنسبة للناس العاديين، وبخاصة في التاريخ الجمهوري المبكر،

تم تلخيص الحقوق التي اكتسبوها والحماية التي تمتعوا بها في تعاملهم مع الأرستقراطيين، أما بالنسبة للأرستقراطيين أنفسهم، وبخاصة في فترة نهاية الجمهورية، فقد مثّلت حريّة التصرّف التي زعمت النخبة السياسية أنها حق طبيعي لهم.

لم تكن التزامات الروماني الحرّ بالجمهورية فقط بل شملت التزامه برفاقه المواطنين كأفراد من خلال اتفاقيات وعلاقات مستمرّة. وكانت القيم المدنية الأكثر أهمية هي الممارسات التي تُقنع الناس بالحفاظ على التزاماتهم. وكان أهم هذه الممارسات هو "الإيمان – fides"، ذلك المبدأ المعقّد الذي يشمل "الثقة"، "حسن النيّة"، "الشرف"، "الإخلاص"، "الولاء"، "المصداقية"، كما يشمل أشياء تمنحها للآخر ك "الوعود"، "الضمانات"، "التعهد". فالمرء يقدّم عهداً بنيّة حسنة، ويتوقع الشيء ذاته من الآخر: ساعد الاتساع الكبير للمصطلح على خلق شعور بالمعاملة المتبادلة التي تم الالتزام بها في التعاملات المادية المتبادلة. وجعل "الإيمان" العلاقات البشرية الراسخة العادية والسياسية الفاضلة كلها ممكنة: كانت أساس الحقوق في المبادلات التجارية والعلاقات الزوجية، وكان القضاة بدورهم ملزمين بالتصرف "وفقاً للمصلحة الجمهورية وإيمانهم الخاص". وكان "الإيمان" بدوره جزءاً من فضائل متعددة ومعقدة أسست شبكة من القيم الاجتماعية التي تحمي تماسك المجموعة. وبالتالي كان "الإيمان" متحالفاً بشكل وثيق مع "العدالة" التي لم تكن مفهوماً مجرّداً عن العدل أو "الإنصاف" بالمعنى القانوني، بل كانت أيضاً قيمة تقنعُ المرء بأن يمنحَ لجميع البشر ما يستحقونه تماماً، أي "العدالة" بوصفها سمة شخصية. هذا التداخل في المفاهيم القانونية والأخلاقية هو مرة أخرى أحد بصمات الفكر الاجتماعي الروماني: بوصفه عنصراً جوهرياً في العلاقات اللامتماثلة بين غني وفقير، بين الراعي والتابع، ويُتوقّع لهذه الفضيلة أن توجد لدى المواطن الأشد

فقراً، وحتى العبد. في مسرحية "تيرينس" الكوميدية بعنوان *"أندريا، أو امرأة من أندروس"*، قام السيد "سيمو" بتوجيه الكلام لعبده السابق "سوسيا" قائلاً: "أنت تعرف جيداً أنني بعد أن اشتريتك منذ أن كنت طفلاً، كانت عبوديتك معي (عادلة) ومتسامحة. لقد حوّلتك من عبد إلى (حرّ) لأنك خدمتني بطريقة (ليبرالية)". حتى الحرية لها جانب شخصي ينعكس في اللغة الإنكليزية الحديثة بكلمة "ليبرالية".

إن فكرة "الإيمان" كانت أيضاً مرتبطة جداً مع "Constantia" أو "الموثوقية" التي تجعل المرء يحافظ على أي موقف تبنّاه أو يقوم به بطريقة ثابتة. وبدورها كانت "الموثوقية" تُعتبر مستحيلة من دون فضيلة "ضبط النفس، أو "الكبح" ذات الصلة. وهما صفتان لنوع من التحكم الذاتي الذي يمنع الإنسان من الاستسلام للدوافع والنزعات الغريزية التي تحرفهم عن مسارهم الصحيح: تشمل الفكرة الإخلاص الزوجي (مسرحية "أسيناريا" لـ "بلاوتوس 856-859) ومقاومة الملذات التافهة كالمشروبات الكحولية وممارسة الجنس مع العاهرات (مسرحية "البيت المُطارد" لـ "بلاوتوس" وفيها يعبّر عبد عن المثل الأعلى للسلوك التحرري). عملياً، يتطلّب هذا النوع من التحكم بالذات (سعة في الروح)، تلك المصادر العاطفية والفكرية التي تمكّن المرء من رؤية ما هو مهم فعلاً ليتصرّف بناء عليه، وبخاصة عبر تجنّب السلوك الجبان، التافه والأناني – أو بكلمة واحدة "الذليل"، حتى ولو كانت احتمالات السلوك المتدني متاحة للغني الذي ربما يحتاج عبداً ليذكّره بواجباته نحو طبقته الاجتماعية.

عملت هذه السمات كلها على توجيه اهتمام الناس نحو المسار الصحيح، وساعدت بالحفاظ على التوجّه السليم: على أية حال، هي لم تضمن أن يفعل الناس أي شيء فعلاً. في ثقافة مركزية كثقافة روما، لم يكن هذا الوضوح كافياً، وبالتالي كانت المزايا التي تدعم نيّة المرء باحترام التزاماته مرتبطة بمزايا تهتم بترجمة النيّة إلى فعل: من

خلال عرض "الصناعات"، انغمس المرء بكل إخلاص في مواجهة التزاماته، وحمل شخصيّة "الرجل النشيط"، ومن خلال عرض " وبعرض "الفطنة أو الحكمة"، أظهر ذاته كشخص خبير بالقضايا، ومن خلال عرض "الدقّة"، أثبت أنه دقيق في إنجاز التزاماته نحو الآخرين كما لو أنها قضاياه الشخصية. إن غنى اللغة اللاتينية بمفردات أخلاقية تستند على مجموعة متداخلة من المزايا التي تجمع إحساساً بالمسؤولية العامة والحرية الشخصية، كانت نقطة مرجعية ثابتة، حتى إنها تشبه الصراعات الطبقية والحروب الأهلية التي قادها رجال طموحون لا رحمة لديهم من الطبقة العليا، وتلك الخسارات المستمرّة التي تكبدوها في معارك لاكتساب الإمبراطورية واستعادتها دفعت المجتمع إلى نقطة الانهيار تقريباً.

تُحفظ الفضائل وتُوهب الحياة من خلال الأداء العاطفي، وهنا أيضاً أصرّ الرومان على تلك المشاعر التي كانت الأكثر إنتاجاً للوعي والكبت الاجتماعيين، وأعني المشاعر التي تقع تحت المظلّة الحديثة لمصطلح الخجل. يوجد في اللغة اللاتينية كلمتان تدلّان على "الخجل" مع فارق بسيط إن أردنا الدقّة: "التواضع - verecundia" و "العار - pudor". تهتم الكلمتان بمراقبة الذات أثناء التعامل مع الآخر، وتقومان بعملهما بنوع من التكامل. يمكن تفسير "التواضع" بـ "القلق الاجتماعي": أنت تعرض التواضع بإظهار معرفتك بالموقع الذي تقف فيه بالنسبة لأشخاص آخرين تتفاعل معهم، وأية مطالب لدى هؤلاء من جانبك. إن كنت أنت والآخرون "خجولين" (أشخاصاً يتّسمون بالخجل)، سيقوم كلٌ منكم بقياس موقعه بالنسبة للآخرين وتقديم نفسه بطريقة لا تُبدي أية إساءة على الأقل – من خلال المواجهة أو الإلحاح مثلاً – وهذا يدلّ بوضوح على وعيك الكامل بـ "وجه" الآخر – الشخصية التي يلبسها أثناء التفاعل، والاحترام الذي تستحقّه تلك الشخصية، وتتوقف على مسافة قصيرة من التشديد علناً على

مطالبتك الكاملة دون أن تُفرط في طمس ذاتك - أنت لا تمحو وجهك الخاص والشخصية التي كنت تلبسها والاحترام الذي تستحقّه. وكنموذج من نماذج الوعي الذاتي يُسَبب "التواضع" سؤال "كيف أُبلي؟" ويتشكّل في ذهن الروماني وكأنه يمشي على حبل مشدود في كل حالة تفاعل. لكن يعتمد "الوجه" والاحترام بشكل كبير على الموقف: كيف تُعالج الفوارق المتساوية أو الخارقة التي تصوغ الطريقة التي تتعامل فيها مع الأدنى منزلة، العبد مثلاً، وبالتالي، يوجد دوماً خلف "التواضع" حاجة لإدراك المكانة الاجتماعية النسبية للآخر. من اللافت جداً عدم وجود نص لاتيني ينسبُ مشاعر التواضع إلى عبد: لم يكن متوقعاً من عبد أن يتورّط في نقاشات حساسة حول المكانة الاجتماعية المقتصرة على المواطن الحرّ، وتشكّل هويته المدنية.

وبدوره يحرّض المصطلح المتمم "العار" سؤال "ماذا إن فشلت؟"، لأنه يفكّر بعواقب سقوطك عن الحبل المشدود. إن كنت "تشعر بالعار" فسيكون لديك ما يُسمّى باللغة الإنكليزية "إحساس بالخجل": أنت تشعر أو تتخيّل عواقب الزلّات الأخلاقية – الفشل بعرض "الإيمان" – ومن خلال العيون الموجودة في ذهنك، "ترى نفسك كائناً مرئياً" يبدو بطريقة مُخزية (يمكن لمصطلح "العار" نفسه أن يشير إلى شعور مؤلم تختبره عندما يظهر لديك شعور حقيقي "بالخجل"). وعبارة "ترى نفسك كائناً مرئياً" تفترضُ انفصالاً في الذات حدث عندما كان "الشعور بالعار" في حالة العمل، حالما ترى ذاتك التي "يُحتمل" أنها فقدت مصداقيتها، قد فقدت مصداقيتها في الوقت ذاته الذي كنتَ فيه تلك الذات التي فقدت مصداقيتها (يتذكر المرء هنا أن "سارتر" حدد المشهد الأساسي للخجل بأنه يُصبح مرئياً بينما تتجسسُ من ثقب الباب). هذا هو البعد المسرحي "للعار"، الذي ورّط كيانك بدور البطل في مسرحية عن الفضيلة، وبدور الجمهور الذي يحضرها في الوقت ذاته. ونظراً لعرض الكثير من مشاهد حياة

الرومان في العلن، ووضع الملاحظات الكثيرة على حالات النجاح والفشل، علينا أن نفهم البعد المسرحي بشكل حرفي تماماً. وبأخذ المصطلحين معاً نجد أن "التواضع" و"العار" ساعدا بإثبات أن المسرحية آتت ثمارها بكل سلاسة من خلال سلوكٍ مقيّد وعروضٍ تحثّ على فضائل مناسبة للمشهد.

لقد شدد تقريرنا على القيمة التي تمسّك بها الرومان للقيام بالتزاماتهم واحترامها بالنسبة للمجتمع وللأفراد الآخرين أيضاً؛ واحتاجت بعض السمات الأخلاقية محافظة المرء على التزاماته؛ واثنتان من النزعات الشعورية ركّزتا الإدراك على الذات وموقعها مع أخذ الآخرين بعين الاعتبار. أما ما تَبع هذه الصفات بشكل مباشر، وكان متضمناً فيها أيضاً فهو القيمة المرتبطة بالعلاقة التبادلية. لأن الروماني لا يستوعب أي التزام يبدو له كشيء أحادي الاتجاه. إن كل التزام حافظ عليه المرء، فرض التزاماً جديداً على فريق آخر لتَقديم مُقابلٍ مناسب، مُبتدئاً بحلقة أو مُتابعاً حلقة لا تنتهي من حيث المبدأ. لقد تخلّلت هذه الحلقة جوانب حياة الروماني كلها، وقيّدت المواطنين معاً، ليس بالمكان فقط، بل بالزمن أيضاً، إلى الحد الذي تكون فيه العلاقة التبادلية مسألة عائدات متأخرة. على المستوى الأشمل والأعمق، كانت علاقة تبادلية من هذا النوع مشمولة بالفرضيات الأساسية التعاقدية لإيديولوجيا الجمهورية الرومانية، كما كان الحال في مبدأ "الإيمان"، مثالية الثقة التي كانت معاملة شخصية وأساساً للعلاقات القانونية كالتجارة والزواج. كان يتبع الإخلاص الفردي للمصلحة العامة مثلاً ضماناً، أو وعداً على الأقل، بمقابل مناسب: المفهوم اللاتيني "do ut des" يعني بالإنكليزية "أنا أعطي وبالتالي أنت تعطي". في ظل مبدأ تعاقدي من هذا النوع لا بدّ أن يكون إخلاص من هذا النوع مطلوباً على المستوى الأعلى، من خلال نماذج "الاحترام - honor" التقليدية، بما فيها "مركز السلطة

العامة - pubic office" (كلمة "*honors* – احترام" اللاتينية ذاتها، تُشير إلى كلمة "honor – الاحترام)، أو على الأقل من خلال الحماية المقدمة للمواطنين جميعاً عبر القوانين المجتمعية. ومرة أخرى، كانت العلاقات التبادلية تتخلّل العلاقات الطبقية: كان متوقعاً من الأتباع أن يصوّتوا إلى "كفلائهم – patrons" خلال حملاتهم الانتخابية للوصول إلى المنصب، وكان الكفلاء مُلزمين من حيث المبدأ بحماية أتباعهم أمام القانون: إن كلمة "كفيل" تحمل معنى المحامي القانوني (لا داعي للقول إن حالات كهذه يشارك فيها أعضاء من الطبقات العليا). بالطبع، إن "vir bonus" ("الرجل الجيد" أو "الوطني") يجب أن يتصرف لصالح الجمهورية حتى لو كانت تصرفات "mali" ("الرجال السيئين" أو "المخربين") تؤدي إلى تعطيل العقد مؤقتاً (التعطيل هنا في عيون من أسموا أنفسهم وطنيين). كانت الانقسامات داخل المجتمع تُقذف دوماً بمصطلحات أخلاقية، وكان المتمردون من أمثال (غراشي) أو (كاتيلين) اللذين نصّبا نفسهما مدافعين عن مصالح الفقراء المظلومين، يوصفون من خصومهم بالأشرار أخلاقياً، وبأنهم يفتقدون أدنى درجات الاعتدال بالإطار الشخصي والسياسي أيضاً. لكن الأساس الذي حافظت عليه الأطراف كلها هو أن التصرّف الرجولي و "الفاضل" الذي يكون في مصلحة الأمة، من شأنه أن يرفع اسم هذا الشخص ويجعل أقرانه يحكمون عليه بالتميّز، ويجعل ذرّيته تذكره باحترام إلى الأبد.

على صعيد آخر، كان هناك أشكال علاقات متبادلة يشترك بها أشخاص آخرون. لدى الرومان معجم غني بالمفردات التي تصف العلاقات الودودة. كانت الأكثر حميمية كلمة "amicus" أو "صديق". كذلك (على الرغم من عدم وجود نظام صارم أو تراتبية) تُعطي معنى كلمة "necessarii" (تُستخدم للعلاقات بين الناس المتساوين، كالأقرباء والحلفاء السياسيين مثلاً)، "familiars – حميمين،

sodales – رفاق، socii- شركاء"، أو ببساطة أولئك الذين يُشار إليهم بوصفهم "sui" "الخاصين بالمرء". ولكي تنجح، سواء أكان على المستوى المنخفض الذي كان عنده كفاف العيش ذاته محلّ شك دوماً، أو في لعبة التفخيم الخاصة بالرِفعة الاجتماعية والسلطة السياسية، يحتاج المرء أصدقاء يثق بهم، ولديه كامل الثقة بـ "إيمانهم". إن ضمان المثل الأعلى لعلاقة "الصداقة" كان مشاعر المودة (إن كلمتي "الحميمية - amicus" و"الصداقة – amicitia" اللاتينيتين مبنيتان على الجذر الأساسي نفسه لكلمة "حبّ - amor") التي كان من المتوقع الحصول عليها حتى لو كانت مفهومة بأن الأصدقاء قدّموا ميزات عَمَلية وأتبعوها بروابط مُلزِمة معيّنة: الصديق الذي فشل في إثبات دعمه (على افتراض أنه كان قادراً)، وبالتالي أظهر نقصاً في المودّة، مما يدفعه ليكون مفيداً (المفهوم الحديث عن الصداقة ليس مختلفاً من هذا الجانب). لكنّ "للصداقة" حدوداً ضمنيّة مع أخذ الحاجة للتضامن الاجتماعي بعين الاعتبار، لأن من المُفترض من حيث المبدأ أن تكون موجودة بين اثنين متساويين. وبما أنها حالة شعورية، عليها أن تتجاوز الحدود الطبقية - العلاقة بين (شيشرون) و(تيرو) العبد الذي حرره مثال جيد - وهناك حالات يشكّل فيها الغني والفقير رابطة "صداقة" حقيقية، حتى لو اعترفا باختلاف المكانة الاجتماعية: وبالتالي، فإن النُصب التذكارية في بعض الأحيان لا تكرّس لـ "الكفيل" بل لـ "للكفيل والصديق". وكما يحدث الآن، ربما يتظاهر الناس بعلاقة صداقة مع من هم أعلى منهم مقاماً، وربما يشير أولئك الأسياد إلى من هم أدنى مكانة بصفة الأصدقاء. لكن ما من شخص كان مشوّشاً أو مُضللاً بهذه المجاملات، وقد وقف الأسياد (الكفلاء)، ولو أنه بشكل غير رسمي، بتناقض حاد مع هكذا "صداقة". لقد كان التضامن داخل صفوف الطبقة الواحدة معرّفاً بأنه "التناغم بين الأنظمة" وليس

بوصفه "صداقة". وعلى الرغم من المساواة القانونية الظاهرية بين المواطنين جميعاً، فقد كشفت العلاقات الشخصية الطابع غير المتساوي للمجتمع الروماني بشكل عام وذلك بسبب الفرضية الضمنية للمساواة على وجه التحديد.

في الحالة المثالية امتلك الأصدقاء كل الأشياء العامة، وهكذا لا يمكن الحديث عن تقديم أحدهمَ هديّة للآخر (أدرك ٬سينيكا٬ هذه المشكلة وقال إن الهديّة بين الأصدقاء توازي تخلّيك عن مقعدك في المسرح لشخص آخر: أنت لا تملك المقعد، لكن لا يزال تصرّفاً صالحاً أن تتخلّى عنه). بالطبع، أدّى الأصدقاء خدمات، أحدهم للآخر، في الواقع، وكان الأقارب والشركاء والناس مُلزمين بالتعارف وحسن النيّة. لكن في حالات كهذه كانت الهدية جزءاً من منظومة التبادل والالتزام. وكانت الهدايا المُتبادلة والخدمات الشخصية تقع تحت عنوانين اثنين، "beneficium" (أي اللطف وتقديم الخدمة) و"officium" (أي الواجب والالتزام). وكان النوعان متكاملين، أي أن أية "خدمة" أقدّمها لك تستوجبُ منك "التزاماً" أو واجباً بأن تفعل في المقابل شيئاً مناسباً في وقت مناسب، وليس هناك من تحديد لهذا الشيء أو موعد لتنفيذه، بلْ يتم ذلك بحسب تطوّر العلاقة والحاجة التي تظهر للآخر. واشتراك البشر في علاقات طويلة الأمد من هذا النوع دون الحفاظ على حسابات دقيقة "لخدمة" يتم تقديمها أو "التزام" يُنجز بالمقابل، بل استمرّت ضمن شعور عام بكيفية تحقيق التوازن.

وكما هو الحال مع الفضائل المُدمجة بالثقة المتبادلة بين المواطنين، وكذلك في مسألة الخدمات الشخصية، كان الإحساس بالالتزام مدعّماً بالعاطفة، أي "بالشكر والامتنان"، ويخبرنا (شيشرون) مثلاً، أن بإمكاننا أن نلحظ الامتنان حتى لدى الأطفال الصغار لأنه جزء أساسي جداً من نفسيّة الإنسان: "ما هي الذكرى

التي لديهم عن أولئك الذي يستحقّون ما هو جيد منهم، وأي عاطفة يقدّمونها بالمقابل!". ومن بين الذين فضّلوا رؤية أنفسهم "كأصدقاء"، من الشائع أنه عندما يقوم أحدهم بتقديم مقابل جيد للآخر، ليلقي عن كاهله ما كان يعتبره "التزاماً"، يمكن للآخر أن يرفض هذه "الخدمة" لأنها ستفرض عليه لاحقاً "التزاماً" يتطلّب مقابلاً. وربما يكون المثال المثير للاهتمام في هذا الصدد خطابُ انتخابات عامة ألّفه (على الأرجح) شقيق (شيشرون)، كما علمنا من دليل الدعايات الانتخابية، وكان لمصطلح "الصداقة" فيه ارتباطات واسعة بشكل استثنائي: ربما يقدّم المرشح نفسه بأنه شخص "استحقّ الكثير من الشعب الروماني"، وهذا يعني أنه خدمهم بشكل ممتاز ووضعهم في جدول ديونه المستحقّة الدفع، لكن الحديث عن انتخابه اللاحق لن يكون بمثابة دفعة من ديون الشعب وتفريغ لـ "التزاماته"، بل بوصفه "خدمة من الشعب الروماني".

في مجتمع يُدرك أهمية الصداقة والحلفاء، كان حقيقة مقبولة أن الشخص لديه أيضاً أعداء أو "ininici" وهي تعني حرفياً (ليس صديقاً)، ويُطلق على العلاقة مع أناس من هذا النوع لقب "العداوة". يصبح الناس أعداء عندما يرتكب أحدهم "خطأً" بحق الآخر: وبالتالي فإن العداوة، على النقيض من الصداقة، كانت تدخل دوماً ضمن إطار الكراهية والسلبية بقدر ما يُفترض أنك تلقيت الظلم من الآخرين دون أن تستفزّهم، بينما من غير الممكن لك طبعاً أن تظلم الآخرين. وبهذا الصدد، صوّرت أيديولوجيا علاقات الروماني الشخصية مقاربة روما الإيديولوجية للصراع، وربما قدّمت بشكل مشابه غطاء أخلاقياً للخصومة والاعتداء: وبالتأكيد، كمبرر واضح لبدء الحروب الأهلية في أربعينيات القرن الأول قبل الميلاد، عَرَض (يوليوس قيصر) الحاجة للدفاع عن موقفه وهيبته الشخصية ضد هجوم "أعدائه": "إن ′بومبي′ نفسه، وبتحريض من أعداء (قيصر)،

لأنه لم يكن راغباً بوجود شخص يوازيه في الهيبة، ابتعد تماماً عن صداقة (قيصر)، وانحاز لمصلحة أعدائهما المشتركين". وقد حثّ (قيصر) قواته "للدفاع عن سمعته وهيبته ضد أعدائه" وذلك لتبرير زحفه على روما. وكان (شيشرون) بدوره يتألم لتفسير تراجع "صداقته" مع (مارك أنطوني): "قبل إجابتي عن القضايا الأخرى عليّ أن أتوجّه ببضع كلمات "لصديق" اتهمني بممارسة انتهاكات – اتهامات أعتبرها خطيرة جداً". قد يتخذ "الخطأ" إذاً أشكالاً عديدة تتدرّج من الأذى المادي إلى نوع من الإهانة المدمّرة لسمعة الشخص. وما لم يُعامل الشخص الذي أهانك بطريقة معقولة كشخص لا يستحقّ الملاحظة، تُلزمك هذه الإهانة التي لا تقلّ عن الأذى الجسدي بأن تبحث عن طريقة للانتقام تختلف بشكل كبير من حيث النوعية والتوقيت. ولأن الشخص الذي بادر "بالخطأ" الأصلي كان يؤمن على الأرجح أن تصرّفه كان بريئاً أو عادلاً، فسوف يعترف بدوره بأن ما فعلته أنا بالمقابل كان مجرّد اعتداء يستحقّ الرد. إن هذه الحلقة من العلاقات المتبادلة المشابهة لتبادل "الخدمة" و"الالتزام" لم تكن لتنتهي، ويمكن أن تستمرّ من جيل إلى جيل، وطالما أن اثنين من "الأعداء" على قيد الحياة لن تنتهي هذه القضية إلا بمصالحة رسمية ("in gratam redire – تعني حرفياً "بالرجوع إلى الصالح العام). لكن من حيث المبدأ طبعاً، كان تبادل الالتزامات مع الأعداء والأصدقاء على حد سواء يحتلّ موقعاً ثانياً بالنسبة لالتزامات المرء نحو "الجمهورية": إن كان على المرء أن يختار بين أفضلية الصالح العام ومساعدة صديق أو إيذاء عدو، فلن يكون هناك شكّ حول ما هو القرار الصائب. ومع ذلك شعر (شيشرون) في مقالته حول "الصداقة" بأنه ملتزم بدحض الاستعداد المزعوم للرواقي وصديق (غراشي) لإحراق معبد جوبتير، الذي يفترض أن صديقه طلب منه هذا، رافضاً جملة وتفصيلاً دفاع الرجل بأن صديقه ما كان ليطلب

منه عملاً بهذه البشاعة. يستطيع السياسيون أن يضعوا قيوداً، وقد فعلوا، على العلاقات بين "الأصدقاء" عندما يرى أحدهما الآخر يعمل على خدمة قضية تناقض ما كان يعتبره مصلحة عامة (تأتي مسألة الصراع الطبقي إلى الواجهة مرة أخرى بما أن 'شيشرون' اعتبر 'غراشي' مخرباً اجتماعياً). لتكون قادراً على تفضيل الصالح العام بينما تساعد صديقاً أو تؤذي عدواً – كان ذلك أفضل الظروف على الإطلاق، وهي بحد ذاتها يكتنفها الغموض.

خلف العلاقات المتبادلة التي وضعت أسس التعامل مع الأصدقاء والأعداء والجمهورية ككل، كانت التبادلية أمراً حاسماً بالنسبة لعلاقات الرومان إضافة إلى فئتين إضافيتين من الكيانات، الأولى توفيت، والأخرى غير قابلة للموت: أسلاف المرء وآلهته حيث عليه أن يقدم لهما الموقف ذاته - "الاحترام" أو "الإخلاص"، ويُقدّم للأهل من جانب الأبناء، وللأبناء أيضاً من جانب الأهل الجيدين. إن علاقات الرومان تتشكّل مع آلهتهم موضوعاً يتجاوز محتويات هذا الفصل، لكن يمكننا أن نشير إلى بعض النقاط الأساسية هنا. وقد ساد الاهتمام بالإله مؤسسات روما وثقافتها أكثر حتى من اهتمامها بالشؤون العسكرية. وكان محور هذا الاهتمام الذي قارب حالة الهوس، الضغط المطبّق على التواصل الفعّال مع عوالم الآلهة.

كمثال على ذلك، ربما نأخذ بشكل مباشر مفهوم "templum – المصطلح الذي اشتقّت منه اللغة الإنكليزية كلمة 'معبد'، وهنا تأخذ معنى الهيكل أو المذبح"، وإن كان مضللاً بعض الشيء. كان "المعبد" مكاناً معدّاً لاستخدامات البشر وليس مكاناً مقدّساً معدّاً للآلهة: ليس كل "هيكل" – بمعنى المزار المكرّس للإله – كان موجوداً ضمن "معبد" (مزار 'فيستا' آلهة الموقد وإدارة المنزل، لم يكن كذلك)، ولم يكن كل "معبد" يحتوي 'هيكلاً' (مقر مجلس الشيوخ كان موجوداً ضمن "معبد" لكنه لم يكن مزاراً). بالأحرى، كان "المعبد" حيّزاً مفتوحاً، أو

منطقة تحددها تكهّنات العرّاف – مراقبات الظواهر الطبيعية، وبخاصة طيران الطيور – مما يشير إلى موافقة (جوبيتر) على استخدام هذا الحيّز: عندما يتم تحديد هذه المنطقة، تصبح المكان الذي تُقام فيها التكهّنات – بمعنى آخر، تُصبح المكان الذي يحتوي على قناة موثوقة واضحة مُتفق عليها للتواصل مع الإله. لكن لم تكن "المعابد" مجرّد أماكن مُجازة من الآلهة للتكهّن بأمر ما وتحديد إمكانية القيام به في وقت معين وحسب، بل كانت أيضاً أماكن الأعمال العامة التي يؤديها المجتمع الروماني، وأماكن اتخاذ معظم القرارات: لا يستطيع مجلس الشيوخ أن يجتمع إلا في "المعبد"، ولا يستطيع القاضي أن يخاطب الشعب إلا من "المعبد" (كانت منصّة 'الروسترا' في الميدان العام الروماني عبارة عن فضاء مفتوح)، ولا يمكن للعملية القضائية أن تسير قُدماً إلا في "المعبد"، والأمر نفسه ينطبق على التصويت أيضاً. وبهذا المعنى فقد عاشت "المدينة" حياتها ضمن أمكنة في حالة تواصل قريب خاص جداً مع الآلهة.

كمثال آخر، ربما نأخذ بعين الاعتبار "الكليات" الكهنوتية الرئيسة الأربع التي عزّزت كلّ منها التواصل مع الإله بطريقة مختلفة. كان العرّافون الذين أشرنا إليهم سابقاً هم الكهنة الذين يختارون مواقع الأمكنة، ويفسرون الطوالعَ التي تتم رؤيتها من خلال تصرّفات الطيور أو الظواهر السماوية الأخرى كالبرق والرعد، وتلك دلالات على إرادة الإله. ولدينا أيضاً "مجلس الاثنين (لاحقاً عشرة، وفي النهاية خمسة عشر) لأداء الطقوس الدينية"، وكان على الرغم من عنوانها الرنان مسؤولاً عن شيء خاص جداً: عندما يقوم مجلس الشيوخ بتوجيههم، وتحديداً في استجابة لنذير شؤم أو أزمة، يستشيرون "كتب سيبيلين" التي تحتوي مجموعة من النبوءات باللغة الإغريقية، للعثور على أدلّة أوحت بها الآلهة لحلّ المشكلة. وبالتناقض مع ذلك، كان اختصاص "مجلس السبعة للاحتفالات المقدّسة" مطابقاً تماماً لما يشير إليه

اسمه، ومن ضمنها وبشكل خاص جداً المسؤولية عن "احتفال جوبيتر" العظيم (eplum iovis) الذي يُعقد في موسم الألعاب الرومانية من شهر أيلول - سبتمبر من كل عام، حيث يقوم الشعب ومجلس الشيوخ بتناول العشاء بصحبة (جونو، مينيرفا، جوبيتر الأفضل والأعظم) والذين كانت تُنزل صورها من معبد (جوبتير) في (الكابيتول) بعملية رسمية. أما المجمّع الرابع والأكثر أهمية فهو مجمّع الأحبار (pontifices)، وكان لديه مهام كثيرة جداً تشمل تقديم المشورة للقضاة ومجلس الشيوخ وأشخاص آخرين حول قضايا تتعلّق بالقانون المقدّس. لكن الدور المهم بالنسبة لهم كان مراقبة نشاطات رئيس الطائفة الدينية للمجتمع المدني، ومن ضمنها الأضاحي والألعاب والاحتفالات الأخرى التي يتم من خلالها تبجيل الآلهة والحفاظ على رضاها.

لقد كان رضا الآلهة أساسياً بالطبع. كانت روما قادرة على النمو والازدهار فقط عندما تستمتع بـ (سلام الآلهة - pax deorum)، ولا يمكن تحقيق هذا الشرط إلا عندما يتعامل الإنسان معها بطرق مقبولة. لهذه الطرق الأساس التعاقدي والنفعي ذاته كتعامل الإنسان مع إنسان آخر: "do ut des – أنا أعطي وبالتالي أنت تعطي". ويتخذ العطاء من جانب الإنسان تقديم العطايا وإيفاء النذور، وكلاهما يحفظ حياة عملية التبادل بين الإنسان وعوالم الإله. كانت التضحية هديّة تضمن نيّة الإله الجيدة نحو تعهدات تندرج بين تعهدات شخصية متواضعة إلى تعهدات مجتمعية عظيمة. ويحققُ إيفاء النذر وعداً مقدّساً تم إبرامه في لحظة أزمة أو لحظة القيام بأمر حاسم، نذرٌ (votum) عليك أن تقدمه بشكل مناسب إن شاهدك الإله أو الآلهة خلال أزمة، أو ساعدك على أن يكون أداؤك ناجحاً.

وبينما كانت "الواجبات" نحو الآلهة تميل على نحو كبير لضمان أشياء جيدة في المستقبل، كانت "الواجبات" نحو الأسلاف موجّهة إلى الماضي. أنت هنا في موقع المَدين دوماً. لقد قدّم أسلافك مُسبقاً (ووالداك طبعاً) أكثر مما تستطيع التعويض عنه يوماً، وهذا يرتبط تحديداً بالمسؤولية الكاملة عن وجودك ومكانتك الاجتماعية والاحترام الذي تستمتع به الآن. لكن عدم قدرتك على ردّ هذا الدين يعني أنك مُدرك دوماً لهذا الأمر – كان هذا الإدراك من صميم "الواجبات" التي كانت تصرّفاً عاطفياً بقدر ما كانت فضيلة – وتقوم بمحاولات دائمة. وعلى مستوى الطقوس الرسمية، تجسّدت المحاولات الأكثر وضوحاً في الطقوس الاحتفالية السنوية بالأسلاف (Caristia ،Feralia ،Parentalia) (بين الثالث عشر من شهر فبراير والثاني والعشرين منه)، وهي فترة يتم فيها تذكّر الأسلاف، ويقدّم الأحياء العطايا إلى الأرواح اللطيفة الودودة لموتاهم، أي " the di parentes" (وتعني حرفياً "الآلهة الأسلاف). وعلى صعيد السلوك اليومي، كان متوقعاً من المرء أن يحترم أسلافه بتطبيق المعايير التي وضعوها: نصوص تمثّل الرومان عادة، تتوازن على حافة الفعل عاكسة المسار الأكثر قيمة للأسلاف. إن نجحت في ترتيب حياتك بهذه الطريقة، فيمكن أن تتوقع من الأجيال المستقبلية أن تقوم بدورها والتزامها باحترامك. ومع ذلك، أثّرت الفروقات الاجتماعية أيضاً على علاقة المرء بالماضي. على المستوى الأدنى، افترض العبيد أن لا أهل لهم ولا أسلاف أيضاً، مع أنهم ربما يتذكّرون الآباء والأمهات الذين انتُزِعوا من بين أيديهم عندما وقعوا في الأسر، لقد كانوا بلا نَسَبٍ من الناحية القانونية. وعلى الجانب الآخر، احتفظت العائلات الارستقراطية بأقنعة شمعيّة للأسلاف البارزين، وكانوا يعرضونها في

الجنازات مثلاً كما لو أنهم يتقمّصون تلك الشخصية، أو يسيرون تحت رقابة عينيها. كانت هذه الممارسات فرصة جيدة لعرضٍ تنافسي يدلّ على الأهمية بين العشائر الأرستقراطية.

إذا استطاع الروماني أن يجمع في حياته كل الممارسات الرائعة التي قمنا باستطلاعها – التصرّفات الرجولية أثناء خدمة المجتمع في الحرب والسلم، والمحافظة على عهوده من خلال "إيمانه"، وقيامه بالتزاماته عبر "العلاقة التبادلية" التي تربطه بالأحياء والأموات والإله – فسوف يمكنه أن يتحدث عن تجسيده للسمات المميزة الرومانية الثلاث. يمكنه أن يمتلك "الأهميّة" بحيث يتم الحديث عنه "كرجل مهم": أي كان لديه موطئ قدم على الأرض، وكان راسخاً بشكل آمن في عالمه، ويتصرّف بطريقة راسخة موزونة جداً. على العكس من الشخص الذي تفرض عليه "خفّته" أن يتصرّف بطريقة عاجزة غير مسؤولة. سيتحرّك هذا الشخص بخطا محسوبة، ويتكلّم بصوت عميق، ويتجنّب الإيماءات البسيطة بأن يضع إصبعه على صدغه مثلاً مما يوحي بخلل معيّن في رجولته. لكن كشخص ذي "أهميّة"، سوف يحظى "بالجدارة والاستحقاق"، وهي صفة تدلّ على استمتاعه بأهمية خاصة في المجتمع – من موقعه الشخصي (كقاضٍ مقابل مواطن عادي مثلاً، أو كرجل حرّ مقابل عبد)، ومن الاحترام الذي يُغدقه الآخرون عليه ذاتياً بسبب إنجازاته وإنجازات أسلافه – ويُحكم عليه باستحقاقه لمكانته الاجتماعية. وبما أنه امتلك "الأهمية" و"الجدارة"، فسيحظى حتماً "بالسلطة" التي تجعل الآخرين يستقبلون اقتراحاته كما لو أنها أوامر مُلزمة، ويسمحون له بالوصول إلى غايته فقط لأن الآخرين كانوا يميلون إلى تقديمها له. لكن سلطة كهذه لم تكن أبداً حيادية تجاه القوة المدعومة قضائياً، سواء

أظهرها الرجل داخل بيته كربّ أسرة بتحكّم هائل يضمنه له موقعه، أو داخل المجتمع كصوت محترم في مجلس الشيوخ. وبسبب ضبابية الحدود بين الإكراه والإقناع الأخلاقي، كانت "السلطة" مناسبة جداً للحفاظ على صورة النظام المجتمعي الهرمي الذي استرخى على قاعدة سداد الرأي الشخصي، وهو التصوّر الذي أضفى شرعية معينة على هيمنة النخبة الرومانية في الداخل والخارج، رغم كل الحروب الخارجية والصراعات الشرسة التي أصابت الجمهورية خلال تاريخها.

لقد كان نظام القيمة الروماني في عدة مجالات هيكلاً فكرياً تطوّر بعناية ليعبّر عن طريقة حياة مثالية، خضعت لتحديات مستمرّة وضغوطات ظهرت بأشكال المنافسة القوية الشخصية والعنف والحرب الأهلية. وكان هذا التوتر تحديداً مسؤولاً عن ازدهار البلاغة والنظريات السياسية والقانون بوصفها مجالات علمية. لقد كانت الحافز خلف أعمال (شيشرون) السياسية ككتاب "الجمهورية" الذي تخيّل فيه الموقع المثالي المُفترض لروما. وإن وضعنا في الأساس إنجاز روما الفكري ضمن مجال القيم، فذلك لأن الرومان أنفسهم، مثل (إنخيسيس)، كانوا الأكثر زهواً بأنفسهم بسبب هذا الإنجاز، ولأنه المكان الذي وجدوا فيه الإلهام المبدئي لحياتهم الفكرية.

الفصل الثامن

الذات، الكون والوسيط في الصين القديمة

ليزا رافال

مقدمة:

لم تكن الصين جزءاً من دراسة (الثنائي فرانكفورت) الأصلية للشعوب القديمة في منطقة المتوسط، وبالتالي يخلو هذا الفصل من عبء التصدي لسوء الفهم الذي شمل تلك الدراسة بشكل عام. لكن هناك مشكلة ترافق هذه الميزة. فبسبب مساحة الصين الكبيرة وتنوّعها الهائل، لا يمكن مقارنتها باليونان أو بلاد الرافدين ولا حتى بمصر. لقد نشأت الحضارة الصينية في فترة العصر الحجري الحديث في مجتمعات زراعية قامت على طول وديان النهر الأصفر ونهر (يانغ تيز). وكشفت الدراسات الأركيولوجية عن مستوطنات بدائية لزراعة القمح والأرز والقطن، وتدجين الكلاب والدواجن والخراف. وأشارت دراسات أثرية أخرى لاستخدام أسلحة (بما فيها سيوف وسكاكين مصنوعة من النحاس وبعض الحجارة الخاصة لاستخدامات طقسية)، وازدهار مدن تحيط بها جدران طينية، ووجود مقابر لها

اتجاه جغرافي معين. تفترض هذه الاكتشافات اعتماداً مبكّراً (ولا يزال مستمراً) على زراعة مستلزمات العيش ووجود اقتصاد زراعي محلي وأسواق. إ، أول سلالة حاكمة لا يوجد حولها أدلّة مثيرة للجدل هي سلالة (شانغ – 1600-1050 ق.م) التي استقرّت في حوض النهر الأصفر. وتشير آثار (شانغ) إلى وجود تقنيات استخدام البرونز والكتابة وتعاقبّ حكّام من هذه السلالة.

أزاحت سلالة (تزو – 1050-256 ق.م) سلالة (شانغ) ووسّعت ملكيتها، لكنها تجزأت في النهاية إلى دول مستقلة في كل شيء سوى الاسم. وتميّزت الفترة التي يُطلق عليها اسم (تزو الغربية – 1050-771) بسلام ومثالية نسبيتين كتلك التي أسسها (كونفوشيوس) وسلالته الفكريّة. لكن تغيّر هذا الوضع خلال فترة (تزو الشرقية 770-221)، عندما قامت خمس عشرة دولة تقريباً تحت سيطرة حكام محليين بتقديم ولاء شكلي فقط لبلاط (تزو)، ثم تنافست على السلطة ووسّعت ملكيتها. وازدادت الظروف صعوبة خلال فترة (الدول المتحاربة 475-221) حيث ابتلعت الدول الكبيرة الصغيرة منها في عملية انتهت عام (221 ق.م) باحتلال الدولة الجنوبية (تشو) بقيادة (كوين) (المنطقة التي تُعرف هذه الأيام باسم سيشوان).

اتحدت الصين بقيادة (كوين – 221-206) الذي احتوى تراثه دستوراً قانونياً صارماً وتوحيداً للقياسات ولغة مكتوبة وبنية تحتية ضخمة من ضمنها سور الصين العظيم. ومع مجيء سلالة (هان 206 ق.م – 220 ميلادية) وسّعت الصين حدودها لتشمل مناطق من كوريا ومنغوليا وفيتنام ووسط آسيا، وأسست هوية (هان) الثقافية[1] الدائمة، وإن كانت وهمية في بعض الأحيان.

[1] تضاريس الصين: "نيدام" و"وانغ" 1954: 55- 72. جميع التواريخ المذكورة قبل الميلاد إلا إذا ذكر غير ذلك صراحة.

كانت إحدى الاعتبارات الهامة هي طبيعة المصادر الأولى التي أبلغتنا عن الفترة التكوينية للصين من نهاية فترة (الربيع والخريف -770-470 ق.م) حتى نهاية سلالة (هان الغربية – 206 ق.م حتى 9 ميلادية). وهناك ثلاث نقاط كانت ذات أهمية خاصة: قِدَم السجلات المكتوبة، ضخامة التراث النصي الذي وصل إلينا، الاكتشافات الأثرية الضخمة في عدة عقود سابقة ومنها العديد من النصوص غير المعروفة في التراث الموجود سابقاً. وبالتالي كانت المشكلة الأولى موازنة تقديرات النصوص المكتشفة حديثاً مع النصوص الواصلة إلينا عبر التراث الفلسفي والأدبي ودراسات الأنساب.

من هنا فإن الدراسة الحالية لا يمكنها أن تكون شاملة، وهي تركز على جوانب ثلاثة رئيسة للتجربة الصينية القديمة: أولاً، الهيكلية الاجتماعية للذات، ثانياً: الكون وما يتضمنه بالنسبة للحكومة والمجتمع، ثالثاً: وسائل الوساطة الفردية والتنبؤ مع تركيز خاص على الانقسامات. لماذا هذه النقاط؟ لقد شكّلت إشارات الصينيين إلى الذات أو إلى غيابها نوعاً من سوء تفاهم مستمرّ يتضمن ادعاءات مضللة في العالم المعاصر حول "قيم آسيوية" بارزة تقوم على عدم وجود هيكلية غربية للذات. وبينما جادل البعض بأن علم الكون الواضح في الصين المبكّرة ظهر في حقبة (هان) فقط، كان هناك اهتمامات كونية أو اهتمامات كونية بدائية تتخلل السجلات النصية والأثرية من فترات أكثر قدماً. ويمكننا طرح الشيء نفسه حول الاهتمام بالفنون التقنيّة، وبخاصة فنون الكهانة (علم العرافة) الذي تمثل بشكل خاص جداً في نصوص وأدوات تم استخراجها من التنقيب في القبور. هذه النقاط الثلاث إضافة إلى ما حصلنا عليه

من التراث الصيني النصي، والأدلّة الكثيرة الناتجة عن الحفريات الأخيرة، تعمل الآن على تغيير المفاهيم التي لدينا عن الصين القديمة.

السجلات الصينية المكتوبة

أقدم كتابة صينية معروفة لدينا اليوم منقوشة "على عظام الحيوانات": سجلات نبوئية أرّخت لجزء لاحق من سلالة (شانغ). إنها سجلات مقتضبة ومجزأة مؤلّفة من استفسارات نبوئية حول مسائل كالحرب وسقوط المطر وولادة طفل، أو الحظ الجيد والسيئ في المستقبل القريب. هي لا تحتوي على روايات، وربما لم يتم تجميع الخفايا التي اكتشفها علماء الآثار بشكل متعمّد. والأكثر من ذلك أن معرفتنا عن تلك السجلات حديثة بشكل مدهش. لقد حدث أول اكتشاف عام (1898) على يد مجموعة من القرويين قرب (أنيانغ) في إقليم (هينان)، وتم بيعها على أنها "عظام تنين"، وهي مادة تقليدية في الطب الصيني. واشترى بعضها (أحد دارسي النصوص التاريخية والكتابات اليدوية القديمة) كجزء من وصفة طبية، ثم اكتشف أن "دواءه" كان نقشاً بكتابات قديمة.

بالتناقض مع ذلك، فإن التراث الهائل للنصوص المنقولة، ومصادرنا النصية عن تاريخ الصين القديمة وفلسفتها قد تم تجميعه بشكل متعمد أيضاً. من جهة أولى، تم اختيار التراث الكلاسيكي الفلسفي الصيني الأول وتحريره (مثل "مختارات" كونفوشيوس أو "التاو تي تشينغ") على يد اثنين من الاختصاصيين العظام في علم المراجع، واختصاصيين في تفسير أعمال كونفوشيوس في بلاط (هان) وهما (ليو كزينغ، 79 -8 ق.م) وابنه (ليو كزين، 46 ق.م – 23 ميلادية). ومن جهة أخرى، عرضت التواريخ الأساسية للسلالات الحاكمة، انطلاقاً من كتاب

"Hanshu – *كتاب هان، أو كتاب التاريخ الصيني*" صوراً مُنتقاة بعناية عززتّ مصالح السلالات التي أصدرته. ويتضمن الكتاب المذكور "مقالات بيبلوغرافية[1]" تصنّف العناوين في المكتبة الإمبراطورية تحت ستة خطوط رئيسة تحوّلت إلى عناوين أساسية للمعرفة الكلاسيكية. كانت العناوين الثلاثة الأولى عامة وواسعة النطاق: أولاً، "الكلاسيكيات" (كلاسيكيات كونفوشية)، ثانياً، "المعلّمون" (المعلّمون الفلاسفة الآخرون في حقبة الدول المتحاربة)، ثالثاً، "الشعر". وكانت العناوين الثلاثة الأخرى ذات طبيعة تقنية: رابعاً، "الأعمال العسكرية"، خامساً، "أرقام وتقنيات" ('shushu – شاوشاو' تتضمن أعمالاً حول التنجيم والتقويم والكهانة)، سادساً، "وصفات ووسائل" ('fangji – فانجي'، تتضمن الطب والصيدلة وتقنيات إطالة العمر)[2]. إنها تقاليد تقنية حول الخبرة بالقوة العسكرية، والطبّ المرتبط بالسحر، وتقويم يرتبط بالتنجيم، وفنون كهانة نافست "المدارس الفلسفية" لفترة الدول المتحاربة. لقد ضاعت معظم نصوصهم، مع استثناءات مثيرة لنصوص تم استخراجها من قبور فترات (الدول المتحاربة وكين وهان). إن ممارسة الكهانة والطب وتقنيات إطالة العمر، والمحاولات الأخرى لتوقع المستقبل والتحكم به، كانت أساس عدة جوانب في المجتمع الصيني، وتجاوزت أهميتها الطموح لتوقع المستقبل. لقد ارتبطت بشكل وثيق ببدايات العلم في الصين المبكّرة – أو العلوم بالأحرى، لأن أية مناقشة للعلم في النصوص الصينية المبكّرة كان لا بدّ لها

---

[1] قائمة بالكتب والمراجع المُشار إليها في عمل علمي معين، وغالباً ما تُطبع على شكل مُلحق. المترجم.

[2] "hanshu – هانشو": كتاب "هانشو" هو كتاب (التاريخ الأساسي لمملكة هان)، ويشمل العناوين المذكورة كلها.

أن تشير إلى علوم بدلاً من الفكرة الموحدة للعلم. لقد كانت هذه العلوم كميّة ونوعية[1].

تهتم بعض العناوين في كتاب "*أرقام وتقنيات*" بالتنبؤ من خلال النجوم والظواهر المناخية كالغيوم والضباب ومواقع الأبراج والنجوم في أوقات مختلفة من السنة. وتشير عناوين أخرى إلى التقاويم والحركة في السماء، وحركة القمر والنجوم وطرق الحساب. وهناك عنوان فرعي عن القوى الخمس وعن التنبؤ من خلال دائرة (الين – يانغ)، ويحتوي آيات وترانيم قامت على اتجاهات الريح والرميات الخمس. وهناك أعمال عن تفسير الأحلام والشذوذ والأشباح وعلم الفراسة (قراءة ملامح الوجه) وطرد الأروح الشريرة والتنبؤ من خلال ساق نبات (اليارو).

كانت معرفة الكثير من هذه الخبرة التقنية تقوم فقط، حتى وقت قريب جداً، على عناوين من "المقالات البيبلوغرافية". لكن هذا الأمر بدأ يتغيّر في سبعينيات القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك الحين، تم استكشاف عدد كبير من القبور في شمال الصين ووسطها، وظهر العديد منها خلال عمليات المسح الأثرية المفروضة قانونياً على عمليات البناء التي ترافق نمو الصين العمراني. وقد احتوى العديد من هذه القبور نصوصاً بالشكل الأكثر قدماً "للكتب" الصينية: كتابات بالحبر على شرائط الخيزران أو الحرير أحياناً، وتضمنت النصوص المستخرجة مواد هامة من التراث التقني. وقد حثّ هذا على إعادة بحث واسعة النطاق عن تاريخ الصين المبكّر وذلك جزئياً، لأن هذه النصوص الجديدة لم تكن

---

[1] العلوم الكمية تتضمن الرياضيات (suan)، التوافقيات الرياضية أو الصوتيات، علم الفلك الرياضي، في العلاقة مع التوافقيات. كانت التخصصات النوعية هي علم الفلك أو التنجيم (tianwen)، والطب (yi")، ومن ضمنها المواد الطبية (bencao) والكيمياء الداخلية والخارجية.

ناتجة عن عملية طويلة من الانتقاء الدقيق. ومؤخراً، عززت الأدوات والنصوص المُستخرجة إلى حد كبير معرفتنا بالتراث التقويمي بشكل خاص، وبعلم الكهانة والطب المرتبط بالسحر، كما سلّطت الضوء على عناصر هامة في النقاشات الدينية والفلسفية لفترة "الدول المتحاربة" حول "رعاية الذات"[1].

الميتافيزيقيا

كل النصوص التي حصلنا عليها تتضمن تأملات كونية. أفكار الصينيين عن الكون متنوعة جداً ولا يمكن مناقشتها في ظل حزمة مفاهيم لها المعنى ذاته. ومع ذلك، هي لا تعزو دوماً أصل الكون إلى آلهة قديمة أو كيانات خارقة أخرى. ولا تقسّم الكون إلى ثنائيات مثل المادة والروح، العقل والجسد، وما إلى ذلك. وأخيراً، لا تُرجِع السبب النهائي للحركة والنشاط إلى "المحرّك الذي لا يتحرك" أو إلى أي فعل سابق. ليس خلقاً من العدم، والتغيير شيء تلقائي وطبيعي، لكنه يتطوّر من بداية مُتخيّلة في الفوضى غير المتمايزة نحو تحديد وتعقيد متزايدين.

هناك خمسة مفاهيم أساسية تحدثت عن التفكير الصيني الكوني المبكّر. وكانت هذه المفاهيم قد تطوّرت في سياق الخبرة التقنية لحقبة "الدول المتحاربة"، ثم تحدثت عن أكوان منظّمة تطورت خلال حقبة (هان). وهذه المفاهيم مهمة أساساً من أجل الأفكار التي تحتويها عن الذاتية والاستقلال الذاتي ورعاية الذات.

(1): "Dao - التاو" وتعني حرفياً "الطريق" أو "الممر". إنها تشير إلى "الممر" أو نمط التغيير الخاص بالكون ككل، لكنه يشير أيضاً إلى محاولات الإنسان للتناغم مع هذه الأنماط على المستويات الفردية

[1] تم نشر القسم الأكبر من هذه الاكتشافات في الصين في مجلة (وين وو)، بداية من خلال توصيف القبور، ولاحقاً في تحولات النصوص.

والاجتماعية والسياسية. ويشير على المستوى الكوني إلى الحالة الأصلية البسيطة غير المتمايزة.

(2): دائرة "الين واليانغ"، تشير إلى الثنائية القطبية، على الرغم من تغيّر مفاهيم الطبيعة عن تلك القطبية على مدار الوقت. لقد دلّت أساساً على النور (اللمعان، الدفء، التوالد) والظل (العتمة، البرد، الهمود) وهما جانبا الهضبة. يحدث هذا التبادل على مدار اليوم، يكون الجانب الشرقي في الصباح "يانغ"، ويتحوّل الجانب الغربي في المساء إلى "يانغ". وبالتالي فإن "الين" و"اليانغ" نموذجان متغيران وليسا صفات أساسية. ويمكن مقارنة "الين" و"اليانغ" بالقطبيات التراتبية لجنس الإنسان (ذكر وأنثى)، أو بتراتبية العائلة والدولة.

(3): "Qi": هي المادة والطاقة التي تضم كل شيء في الكون. إنها تشمل المادة بنوعيها الجامد والحيّ، وتشمل السموات والأرواح والآلهة. وتترجم أحياناً بكلمة "النَفَس"، "pneuma – الروح" أو "الطاقة الحيّة". ولها في السياق الطبي معنى خاص وتشعبات متعددة بسبب أنواع الـ "Qi" المختلفة، والكثير منها مختلّ التوازن، التي تشكّل جسد الإنسان.

(4): "tiandi – السماء والأرض". يصف معظم علم الكون الأولي سماء نصف كروية تعلو أرضاً مربعة تتجه بالاتجاهات الأربعة الأصلية ومركز.

(5): "bianbua – التغيير". الكون في حالة من التغيير المستمر، لكن بناءً على نماذج أو ترتيبات ثابتة. ويمكن للبشر أن يفهموا هذا النمط من التغيير عبر المراقبة التجريبية وفنون التنبؤ، وعبر تحولات الأشكال السداسية الأربعة والستين المفسّرة في كتاب ***"التغيير الكلاسيكي أو´yijing- ييجينغ´"***. والطريقة الأخرى لتفسير التغيير أو التحوّل كانت منظومة القوى الخمس (wuxing): النار، الماء،

الأرض، الخشب، المعدن. لقد طبّق علماء الكون في مملكة (هان) هذا الأمر على الكون المترابط، بمحاولة منهم لابتكار تشابهات (كبيرة – صغيرة) منهجيّة عبر ربط شريحة واسعة من الظواهر الطبيعية والبشرية بدائرة "الين - يانغ" والقوى الخمس.

جادل (أي. سي. غراهام) بأن المبادئ الأساسية للكون المترابط – "Qi"، الين واليانغ، والقوى الخمس – قد تطوّرت على يد خبراء تقنيين من خارج التراث الفلسفي السائد. وقد عدّل التراث السائد لاحقاً هذه المبادئ واحتواها في مدارسه الخاصة وتعاليمه. وبالتناقض معه، افترض (لي لينغ) أن تراث الخبرة التقنية (كتاب "أرقام وتقنيات" وكتاب "وصفات ووسائل" من مؤلّف "التاريخ الأساسي لمملكة هان") استمرّ كتراث كتقليد موازٍ بعد ظهور التفكير الفلسفي. لقد طوّر الخبراء أنماط تفكير استخدمت الأرقام والتجانس لربط الظواهر الطبيعية بعالم الإنسان المتعلّق بالفلك والطب والصيدلة والفهم الديني. وقد زوّدنا ربط السماء والأرض مع البشرية ببديل جديد عن النظرة العامة التي يستطيع الملك من خلالها أن يعمل بصفة "محور" للتواصل بين عوالم الإله والبشر.

الدولة والمجتمع

تفترض الأدلّة الأثرية الصينية الأولى إصراراً على الجماعة بدلاً من الفرد، ونستطيع ملاحظة هذا الإصرار بطرق شتّى (كيتلي 1990: 17). أولاً: في التنظيم الاجتماعي للأسر الممتدّة أبوياً، وكان لهذا النمط من التنظيم آثار هامة متعددة. كانت الأملاك والثروة ملكاً للعائلة وليس للفرد. وكان للعائلات "امتداد" واسع بسبب انتشار عبادة الأسلاف، والمفهوم الواسع عن العائلة بأنها تشمل الأحياء والأموات. وهذا بدوره كان له آثار هامة مستمرّة على وضع المرأة في المجتمع الصيني. عندما تتزوج المرأة، يُفترض بها أن تترك عائلتها ونَسَبها وتلتحق بنَسَبِ زوجها وأسلافه، وتُدين لاحقاً بعبادة أسلافه.

(تُعتبر هذه النظرة أحد مبررات التفضيل التقليدي للذكور على الإناث في المجتمع الصيني، بما أن بناتهم المتزوجات "يحرقن البخّور" لأسلاف أزواجهن). ثانياً: كانت القرابة أساسية بالنسبة للتنظيم السياسي في النظرية والتطبيق كليهما. لقد شكّلت العلاقات العائلية أساس التحالفات السياسية، ووضع المنظّرون السياسيون من أمثال (كونفوشيوس) و(منسيوس) أسس التشابه ما بين الدولة والعائلة.

ثالثاً: التعددية الثقافية ضمن ستار الوحدة الثقافية. كانت الوحدة الثقافية والاستقرار فكرة مهيمنة في تاريخ الصين الداخلي والخارجي، والذي يميل إلى الإصرار على الاستقرار الذي مدّتنا به ثقافة "مملكة هان" المتحدة، واللغة المكتوبة الراسخة، ونمط حكم السلالة الحاكمة. لكن الصورة التاريخية أكثر تعقيداً. يمكننا رؤية تاريخ الصينيين عبر سلسلة من العلاقات الحدودية أو التفاعل مع شعوب بدويّة رحّل تقيم في السهول، وشعوب أخرى لا تتبع (مملكة هان) وتحيط بالصين من كل جانب. من هذا المنظور ظهرت الصين بصفتها شعب "هان" المهيمن والمستوعب لنجاحات الآخرين (المانشوس والمنغوليين والمسلمين وسكان التيبت) والمتفاعل معها، والذين يشكّلون اليوم "أقليات عرقية" ليست تابعة لمملكة هان. تختار السلالات المختلفة استراتيجيات استيعاب أو كراهية مختلفة لتضع الحدود للشعوب، لكن كان النمط الأوسع هو التوسّع جنوباً في استجابة جزئية لضغوط من كونفدراليات البدو في الشمال الغربي.

على الرغم من الإصرار الشديد على التوجّه الأخلاقي للتعاليم والنصوص التي رافقت (كونفوشيوس) بداية، فقد ركّزت النصوص الكونفوشية المُلزمة الثلاثة على السلوك الأخلاقي لمجموعات من الأفراد. نجد مثلاً أن الأعمال الثلاثة الكلاسيكية الكونفوشية الطقسية "طقوس تسو - zhouli" و "احتفالات وطقوس - yili" و"كتاب الطقوس - Liji" تصف السلوك الطقسي لأنواع أو فئات

من الشعب، ولم يعتبرها الناس محاكمات أخلاقية. مجموعات تشمل (1) ("عائلات – jia": أسر تعتمد النظام الأبوي وتتضمن الأسلاف). (2) (نسب العشيرة - shi": قام على لقب شائع عام، وتتضمن ′ربما بشكل وهمي′ انحداراً عاماً من سلف يتبع له هذا اللقب). (3) (قرية - xiang). و(4) (دولة- guo). كان المجتمع منظماً بأربعة أصناف قامت أساساً على المهنة بما فيها تفريق ملحوظ بين الجهد العضلي والجهد العقلي. وكما عبّر (منسوس 372-289): "هناك من يعمل بعقله، وهناك من يعمل بقوته الجسدية. أولئك الذين يعملون بعقلهم يقودون الآخرين، وأولئك الذي يعملون بقوتهم الجسدية يُقادون من الآخرين. أولئك الذين يُقادون من الآخرين يحافظون عليهم، وأولئك الذين يقودون الآخرين يُحافظ عليهم من خلال المُقودين". تشمل المجموعة الأولى الحكّام وأصحاب المناصب في الدولة والمفكّرين، وتشمل الأخرى الفلاحين وأصحاب المهن والتجار. وبالتالي فقد أثّرت الثقافة بشكل كبير في الموقع الاجتماعي، بالمستوى الذي أثّرت فيه الثروة على الأقل.

استخدمت الوثائق الأثرية والتراث النصي كلاهما التشابه بين العائلة والدولة بشكل بارز. إن كتاب "التعليم العظيم - Da xue" مثلاً، وهو أحد أهمّ النصوص التعليمية الكونفوشية، يقول بأن "القدماء الذين أرادوا توسيع قيمهم المشرقة عبر العالم، قاموا بتنظيم دولهم أولاً. ولرغبتهم بتنظيم دولهم، قاموا بتنظيم عائلاتهم، ومن أجل تنظيم عائلاتهم، باشروا بصقل أنفسهم أولاً. ولرغبتهم بصقل أنفسهم، يقلبون أولاً ما بين "العقل- القلب"[1]. ويتابع النص

[1] يطلق على مفهوم (القلب – عقل) في اللغة الصينية اسم (xin) وهو يشير إلى مشاعر المرء أو تصرّفه، ويشير إلى ثقته بشخص أو شيء ما. ويدلّ حرفياً على القلب الفيزيائي على الرغم من ترجمته في بعض الأحيان بمعنى "العقل" وذلك لأن الصينين القدماء يؤمنون بأن القلب هو مركز معرفة الإنسان. المترجم.

موضحاً أنه ما إن يحدث انقلاب "العقل – قلب" حتى تصبح الشخصية مصقولة، والعائلة منظّمة، والدول محكومة بأسلوب جيد، ويعمّ السلام العالم. ونحن لا نُبالغ إن اعتبرنا أن الكونفوشيين الكلاسيكيين كانوا يميلون إلى إخضاع الفرد للجماعة، وفهمه بوصفه عائلة أو دولة. تتمركز منظومة القيم في هذه العائلة (أو الدولة)، وتتفاعل جميع الإجراءات. لقد أصرّت شريحة واسعة من النقّاد الغربيين المعاصرين على "اللاذاتية" أو "اللا فردية" الصينية. اعتبر (جوزيف نيدام) مثلاً أن النظرة "العضوية" للذات مسؤولة عن عدم الإصرار على الاستقلال الذاتي الفردي. بينما نَسَب (هيربرت فينغريت) التوجّه (اللا أنوي - أي عدم وجود "الأنا" أو "الإيغو") إلى الكونفوشية.

الأخلاق وصقل الذات

بوجود هذه المزاعم، من اللافت للنظر أن مفكري فترة (الدول المتحاربة ومملكة هان) المنوّعين جداً أصرّوا على أهمية صقل الذات، بمفهوم مختلف في تقاليد مختلفة.

من المهم أيضاً أن الفرد فقط يستطيع أن يمارس صقل الذات. وقد كان هناك وجهات نظر متشعبة عن قوة الإنسان واستقلال الفرد تُنسب إلى (كونفوشيوس) و(منسيوس) و(موهيست) و(زوانغ زي)، (كسونزي)، (سونزي) وبعض المفكرين العسكريين الآخرين. لقد أصبحت مسألة الاستقلال الذاتي محط سوء فهم في تاريخ المعرفة الأوروبية عن الصين. وهي لا تزال محور اختلاف عميق، وهناك اهتمام معاصر خاص بها بسبب تأثيرها على البُنى الجنسانية الاجتماعية (القديمة والحديثة)، وعلى النقاشات المعاصرة عن حقوق الإنسان وما يُسمّى "القيم الآسيوية".

أما الإجابات على سؤال: بماذا كانت تُصقل الذات وكيف؟ فقد تعددت ضمن تراث النقاشات الفلسفية. إن أقدم ملاحظة معروفة عن هذا الموضوع تُعزى إلى (كونفوشيوس) الذي يصف طريقه الخاص هكذا في عمله "*المختارات*": في الخامسة عشرة من العمر تبدأ النيّة بالتعلّم، وفي الثلاثين يبدأ الترسخ. ويبدأ في الأربعين الخلوّ من الشك، وفي الخمسين فهم الوصاية من السماء، وفي الستين أذنٌ متفهمة. وفي السبعين من العمر فقط يستطيع المرء أن يتبع رغبات "القلب – العقل" دون أن ينحرف عن "الحقيقة"، وبشكل حرفي، عن الزاوية القائمة "الحقيقية" للأداة التي يستخدمها النجّار.

قدّم (منسوس)، سليل (كونفوشيوس) الفكري، مفهوماً معمماً لصقل الذات ووصفه بـ "ظهور البراعم الأربعة" وهي التعاطف والخجل والمجاملة والشعور بالخطأ والصواب. ومع رعاية هذه البراعم بالشكل المناسب، تنضج هذه البراعم لتتحوّل إلى فضائل كونفوشيوس الأربع وهي "الإحسان - ren"، "المسؤولية أو الاستقامة - yi"، "الطقوس الاحتفالية - li"، و"الحكمة - zhi". وبهذه الرؤية يصبح صقل الذات عبارة عن تطوير النزعات الكامنة؛ إنها تتطلّب جهداً كبيراً لكنها تتطلّب أيضاً عنصر الحظ أو الفرصة المناسبة. وعلى النقيض من ذلك، ناقش (كسونغ زي) بأن طبيعة الإنسان كانت وحشية بالفطرة، وشبّه تحوّلها بعمل نجار ماهر يعمل على تحويل قطعة خشب مستقيمة إلى دائرة. ووافق كلاهما على ضرورة دراسة النصوص وأداء الطقوس بشكل صحيح لصقل الذات.

ومع ذلك، فإن النصوص الأخرى التي تم تصنيفها تقليدياً على أنها كونفوشية وتاوية في آن معاً، تصف صقل الذات بشكل مختلف تماماً. إنها تصوّر صقل الشخص الطبيعي، وتصف "صقل النفس" بأنه تطوير للفضيلة المجسدة أو المادية التي تقوم على تحوّل "qi". هناك نص مشابه لـ (مينسوس) يفسّر فيه "qi" بأنها ملء الجسد

وتحريكه بالإرادة. وقد وصف فيضان 'qi' الذي يظهر من مراكمة الاستقامة والصلاح.

تصف النصوص الأخرى التي تُعرف بأنها (تاوية)، الذات بشكل مختلف تماماً. لقد رفض كلٌ من كتاب ***"التاو تي تشينغ"*** وكتاب ***"زانغ زي"*** بوضوح فكرة تمركز "الأنا". وبالنسبة لمؤلّفي ***"التاو تي تشينغ"***، تعيق "الأنا" القوة المتناقضة الخاصة بـ "العمل دون القيام بعمل - wu wei". وبالتناقض مع ذلك، يسكن الحكيم في منظومة "العمل دون القيام بعمل". ويصبح شخصاً لا تنافسياً بالمطلق بحيث لا يستطيع أي شخص أن ينافسه، ويبتعد الناس عن أنفسهم. ويربط النص مفهوم "العمل دون القيام بعمل" مع الليونة والضعف والسلبية والصفات الأنثوية الأخرى التي تطغى باستمرار على القساوة والقوة والعدوانية وما إلى ذلك. وهناك نصوص أخرى مُستخرجة من القبور، كالمخطوطات الحريرية من موقع (ماونغ دوي) في (تشانغ شا، هونان)، تصف بشكل مشابه الأتباع الذين "يضعون أنفسهم في الخلف باستمرار لكنهم لا يخسرون" و"يتخذون هيئة الأنثى كنمط لهم".

يبدو أن العمل الكلاسيكي (التاوي) المبكر الآخر ***"زانغ زي"*** يدافع عن بعض الأنانية بتصريحه التالي:

الإنسان المُدرك لا ذات له.

الإنسان الروحاني لا يهتم بإقناع الآخرين بأعمال مُنجزة.

ليس للحكيم اسم.

يتحرى الفصل الثاني من كتاب ***"زانغ زي"*** عن نزاهة الذات عبر نقاشات معقدة وتحوّلات في المنظور. ويبدأ الفصل الثالث بحكاية شهيرة يستخدم فيها الطبّاخ (باو دينغ) مهارته في ذبح الثيران لتثقيف الحاكم (لورد وينهوي). وبعد سنوات من الدراسة "ترك المهارة خلفه" ولم يعد يرى بعينيه. يترك التصوّر خلفه ويترك الروح بداخله تأخذ

دورها. تبدو هذه النصوص وكأنها توصي بإعادة تشكيل ذات يصبح القليل فيها كثيراً بشكل متناقض. وبالتالي نجد في كتاب *"زانغ زي"*، كما في "منسيوس"، روايات عن ممارسات عن صقل الذات التي تحوّل "qi" أو تعمل على تنقيتها، وهي التي يُعتقد أنها تشكّل الجسد. وتفترض نصوص مُستخرجة من التوابيت أيضاً أن المفكّرين عرّفوا تقليدياً، بالطريقة الكونفوشية والتاوية، السعي لصقل "qi" بوسائل مادية وعقلية. وظهر هذ الاهتمام أيضاً في نصوص عن "علم الفراسة - physiognomy": إذا ظهرت الفضيلة من صقل الذات المادي، فستظهر نتائجها في الجسد المادي - وجهة نظر دافع عنها (منسيوس)، وهاجمها (xunzi – كسونزي) في فصل بعنوان "ضد علم الفراسة".

تحول "QI"

يمكننا أن نضع هذه الممارسات ضمن أكثر وجهات النظر الصينية الواسعة التي أبلغتنا عن الأخلاق والطب والميتافيزيقيات والكون أيضاً في نهاية المطاف. وفي وجهة النظر هذه كان "الجسد – العقل" مكوّناً من "QI" يمكن تنقيتها أو تحويلها عبر ممارسات صقل الذات جسدياً. ويمكن أن نعثر على المزيد من المعلومات حول هذه النظرة في كتابات الخبراء التقنيين الذين كانوا غالباً في حالات تنافس مباشر مع اختصاصيين في النصوص التراثية الفلسفية المبكّرة.

هناك أدلّة كثيرة على منافسة نشطة وتواصل بين الخبراء التقنيين ومعلّمي النصوص الذين شكّلت أنسابهم النصية جسد فلسفة فترة "الدول المتحاربة". لقد كانت التعاليم المأجورة في علاقة "المعلم – تلميذ" إحدى طرق تحصيل لقمة العيش الممكنة من خلال معرفة القراءة والكتابة، ومعرفة النصوص أو الخبرة الخاصة. وكان آخرون موظفين لدى الحكومة أو العائلة أو المجتمع، أو لديهم عمل حرّ كخبراء عسكريين أو متنبئين بالأسواق أو فيزيائيين. كما كسب

البعض رزقهم وسلطتهم من إتقانهم للنصوص والسجلات وتفسيرها، وذلك من عملهم بالمحكمة أو الجيش أو كاختصاصيين تقنيين لديهم خبرة في الفلك أو الرياضيات أو الطب والطقوس. وشملت هذه المنافسة اختيار المهنة، والقابلية لجذب الكفلاء والتلاميذ. وقد أثرت أيضاً في حالات نوع المعرفة ونمطها لأن غالبية التراث النصي كان مكتوباً بأيدي السلالات الفكريّة لمعلّمين تميّزوا بنصوصهم ووجهات نظرهم الخاصة. وكان النقاش حول علم الكهانة جزءاً من هذه البيئة الفكرية. لقد ادعى (الكونفوشيون) احتكار "الطريق الكوني" للملوك الحكماء في العصر القديم، والحكمة الشاملة التي تشمل الفنون التقنية والخاصة كلها. وهذا الادعاء بكيان كليّ يفوق مجموع أجزائه حجماً، كان يُستخدم لتأكيد التفوّق على الفنون الطبيّة والتنبئية "المحدودة".

وهكذا لم تكن الأعمال التقنية أساسية بالنسبة للكونفوشيين والرُعاة الإمبراطوريين الذين هيمنوا على التراث الموجود. وقد عثرنا على معلومات عنها في الأدب الطبي، وفي بعض المقالات التقنية الموجودة ضمن التراث الموجود، وفي نصوص مُستخرجة من القبور، لكنها كانت غائبة بالكامل تقريباً عن الأعمال الكلاسيكية ونصوص المعلمين التي تحدد التراث الفلسفي. يتضمّن كتاب "*أرقام وتقنيات*" عناوين عن علم الفلك والكهانة وعلم الفراسة. ويتضمّن الأخير عناوين عن الفراسة بالبشر والحيوانات الأليفة ودود القز والإمدادات العسكرية والأراضي الزراعية. وتشدد تلك العناوين على السياق العملي لعلم الفراسة. وقد اشتركت مع التراث الفلسفي بوجهة النظر التي تعتبر أن "Qi" الداخلية تنعكس بشكل مرئي، ويمكن استخدامها لإثبات الشخصية أو المقدرة. وتحتوي النصوص المُستخرجة عن علم

الفراسة نصاً عن الفراسة بالإنسان من منطقة (دونهانغ)، ونصاً عن الفراسة بالأحصنة من (ماوانغ دوي)، ونصاً عن الفراسة بالسيوف من (جوبان – غانسو).

ويعرض كتاب "وصفات ووسائل" عناوين لنصوص عن الطبّ والصحة وإطالة العمر. وتظهر العناوين نفسها في النصوص الطبية المستخرجة من (ماوانغ دوي). هذه النصوص تبدو كأنها جزء من ثقافة "جعل الحياة طبيعية" التي تهتم بتحوّلات "Qi" من خلال التحكم الوظيفي بالعمليات العقلية والجسدية.

القدر والإرادة الحرة

وقد ظهرت أيضاً نقاشات عن طبيعة الذات والوسيط بشكل غير مباشر في حوارات "حقبة الدول المتحاربة" المتعلّقة بالإيمان بالقضاء والقدر والتنبؤ والمصير والحتمية. وتلخّص الموقف "الافتراضي" بالموافقة على الكهانة وممارستها. لقد بدا معظم المنظّرين الكونفوشيين وكأنهم مدافعون عن الكهانة، وإن يكن ذلك مع بعض التحفّظات. وقد اشتهر (كونفوشيوس) بوصاياه بالابتعاد قدر الإمكان عن فكرة الأشباح والأرواح، لكنه يدافع أيضاً عن شخصيات المنجّمين وأهدافهم، وعن "الوسطاء الروحانيين". غير أن المسألة تزداد تعقيداً مع (منسوس) الذي يعتبر أن الفضيلة أو الطبيعة الداخلية تتجلّى في الجسد. وهو يصف "Qi" كما ذكرنا سابقاً بأنها امتلاء الجسد وقيادته بالإرادة. وفي مكان آخر، يوضح أن الفضائل الأربع الهامة (الإحسان، الاستقامة، الاحتشام والحكمة) تكون مرئية في الجسد عبر إشراق الوجه وتألقه، وتناغم الطلعة أو المحيّا، وهيئة الظهر والأطراف. لكن إن كانت الفضيلة مرئية في الجسد، فمن المنطقي أيضاً "قراءتها" من خلال آثارها. ويشرح في مكان آخر تطبيقات فراسة العين ويدافع عنها.

وضع (الموهيست)[1]، النقّاد الأوائل للأفكار الكونفوشية، قيمة عالية للكهانة لكن في سياق مختلف جداً يخص الشؤون العسكرية. وكان هناك نصائح للجنرالات بتوظيف عرّافين و"وسطاء روحانيين" شرط أن تبقى النتائج والوسائل سرّية جداً بالنسبة للجيش. ونصحت نصوص سياسية أخرى مثل "Guanzi" في (أواخر القرن الرابع) بممارسة التنبؤ والفنون التقنية لحماية الحكام من تأثير الظروف المتغيرة والتشوش والتهور. ويحدد النص أيضاً مقدار المبلغ المطلوب دفعه.

المهم في هذه الأمثلة أن المفكّرين المتنوعين اعتبروا الكهانة طبيعية ومقبولة، حتى لو اختاروا الابتعاد عن العرّافين أحياناً. وبالإضافة إلى المواقف العامة الإيجابية نحو الكهانة، فقد ناقش الفلاسفة الصينيون جميعهم طبيعة "القدر". ومع أنهم لم يوافقوا على طبيعته وكيفية علاقتنا به إلا أن الجميع اعتبره جزءاً من المشهد الكوني.

وبالتناقض مع ذلك، ظهرت انتقادات ونقاشات متأخرة نسبياً ومثيرة للاهتمام إلى حد ما لأنها تمثّل نتائج انعكاس الوعي الذاتي، ولها أهداف محددة جداً. وكان بعضها ادعاءات معرفيّة بأن الكهانة نمط من المعرفة المتدنّية المتناقضة عديمة التأثير. وكان بعضها الآخر أخلاقياً مهاجماً لممارسيها الفرديين ولأخلاقياتها بحد ذاتها.

ادعى (التاويون) أن معرفة (التاو) (وهو المبدأ لأول من خمسة مبادئ أساسية تمت مناقشتها في بداية هذا الفصل)، هي فقط ما تمنحنا فهماً للطبيعة. وأن الكهانة ممارسة متدنيّة، ومعرفة متدنيّة. وقد ميّز كلٌ من (زوانغ زي) و(جوان زي) رصانة الحكيم عن التلاعب المسعور للعرّاف، ونصحا بممارسة التأمل و"التمارين الموجّهة نحو

---

[1] Mohist: مشتقة من "mohism – الموهية" وهي حركة فلسفية اجتماعية ودينية مؤثرة انتشرت في حقبة "الدول المتحاربة" في الصين القديمة. ويعود اسمها إلى المعلم "موزي" أو "مو" عام (430 قبل الميلاد). المترجم.

الداخل". وكما صاغها (زوانغ زي): "هل يمكن أن تعانق ذاتك؟ هل يمكن ألا تخسرها؟ هل تستطيع أن تفهم الطالع الجيد والطالع السيئ من السلحفاة و"نبتة اليارو"؟ هل تستطيع التوقف؟ هل تستطيع التخلّي عن ذلك؟" يقول لنا (جوان زي): "ركّز الـ "qi" خاصتك مثل "روح"، وستحظى بأشياء كثيرة بين يديك. هل تستطيع التركيز؟ هل تستطيع أن تجعله واحداً؟"

إن الجدل الكونفوشي ضدّ *"تعاليم"* الكهانة جدلٌ أخلاقي. وقد تأسست وجهة نظر (زوزوان) التي تشدّد على تفوّق التنبؤ على سمة أخلاقية تفوق نتائج الكهانة. وبالنسبة للكونفوشيين، أصبحت السمة الأخلاقية شرطاً مسبقاً للكهانة، وتحوّلت "yi" من تعليمات تقنية إلى عمل كلاسيكي كونفوشي لتوجيه الكون أخلاقياً، وقد خلع الكهانة من مكانها بحسب وجهة نظر (كسون زي). يهاجم (كسون زي) الكهانة على أسس أخلاقية تحديداً (بينما يؤكد على قيمتها بوصفها جزءاً من شعائر الدولة). وفي عمله *"ضد الفراسة"*، يجادل بأن الفراسة بأشكال الناس أدنى مستوى من الحديث عنهم بمفهوم "القلب –العقل". إن الفراسة البائسة لا تستطيع أن تردع أحدهم وتمنحه القيم الصحيحة، والفراسة الجيّدة لا تحلّ محل القيم السيئة. (يحاول أن يرسّخ هذا الادعاء تجريبياً بأن يأخذ بعين الاعتبار الفراسة البائسة لقائمة الحكماء والحكّام التي تشمل حتى كونفوشيوس أيضاً). إن ما يجعلنا بشراً هو الفعل الذي يصنع الفرق. وهذا لا يعتمد على الفراسة التي تتحدد بالولادة.

أنتقلُ الآن لنقاشات بخصوص المصير. فقد كانت الكهانة والمصير والحتمية كلها محور النقاشات الفلسفية الصينية، لكن نقاشات الكهانة كانت متمايزة تماماً عن معالجة موضوع المصير والقدر والحتمية، وعن نقاش القوة الأخلاقية. لقد حرّضت نقاشات

الكهانة خبراء النصوص المعلّمين ضد ممارسي الفنون التقنية، بينما كانت النقاشات حول "القدر" قضية داخلية إلى حد بعيد. وناقشت نصوص المعلّمين ما إن كان هناك شيء من هذا القبيل، أياً يكن، شيء مُحدد مسبقاً ويمكن التنبؤ به، وفي حالة عمل من الناحية الأخلاقية أو التقنية، وما إن كان هذا الشيء هدفاً لتدخّل الإنسان أو الإله. (رافقت كلا النصوص والتعليقات اللاحقة عليها مواقف خاصة عن "القدر" في مدارس خاصة، ونذكر مثلاً مفهوم الكومفوشيين كمعارض لمفهوم (الموهيست). لقد جعل الكونفوشيون مسألة "القدر" مركزية عبر تعريفه وفهمه كشرط مُسبق لصقل الذات، وكان لبعض الأسئلة أسبقية على النقاشات المرتبطة بدور القدر في حياة الإنسان.

لم تطرح معظم المفاهيم الصينية عن الكهانة أسئلة عن الحتمية والسببية. وكان الاستثناء الوحيد كتاب بعنوان "حوار عن السماء" جادل فيه (كسون زي) بأن الصلاة والتنبؤ ليسا سبباً بتحقيق الأهداف، ولا ينبغي اتخاذ قرارات هامة بناءً على الكهانة. إن الصلاة طلباً للمطر لا تجعل المطر يهطل، والصلاة والكهانة لا تجعلان الحظ أفضل. وبالتناقض مع ذلك، تظهر الحتمية كموضوع نقاش فلسفي في حقبة "الدول المتحاربة" وفي نقاشات لاحقة حول "القدر". وتتضمن المواقف الحتمية فكرة أن "القدر" ثابت، وأن الترتيبات الميكانيكية التي يمكن التنبؤ بها تحدد المصير. وقد احتوت انتقادات (الموهستيين) لكونفوشيوس مسؤوليات عن القدرية أو الحتمية، لكنه لم يميّز بين المفهومين بشكل واضح. إن من غير المجدي عادة أن تسأل عن عدم حدوث تطوّر معين، وبما يخص حالتنا هذه، لماذا لم تؤدِ نقاشات "حقبة الدول المتحاربة" حول الكهانة إلى نظرة أكثر تجريداً عن السببية. قد يعود جزء من الصعوبة إلى المجال الدلالي

الواسع لكلمة "القدر" بحد ذاتها. لقد كان مجال المعاني في حقبة (هان) يشمل المصير والقدر والارتباط السببي وتجليات الإرادة السماوية والأحداث التي تفوق سيطرة الإنسان. لكن مشكلة "القدر" تعاود ظهورها كمسألة هامة في النقاشات الفلسفية لحقبة (هان)، وبشكل بارز للكونفوشيين في حقبة (هان)، مع فكرة أن الملوك قد تلقّوا تفويضاً من السماء.

الحكم الذاتي للفرد والتقاليد النبوئية.

العقبة الهامة في فهم وجهات النظر الخاصة بالاستقلال الذاتي التي يتم عرضها في التقاليد النبوئية هي التقليد التاريخي للفصل بين الفلسفة والدين بطريقة قسرية. وتُظهِرُ هذه النزعة نفسها في حوض المتوسط من خلال ادعاءات الهلنستية المُشبعة (المكتفية بذاتها)، والسمة العقلانية الفريدة لفلسفة الإغريق وعلمهم. وتظهر ادعاءات كهذه تحت عنوان "*من الأسطورة إلى الفلسفة*"، وخاصة في مجلّد (الثنائي فرانكفورت) الأصلي، وتصف "تطوّر" الفلسفة الإغريقية العقلانية الفريدة من الفكر "البدائي"، في عزلة عن باقي حضارات حوض المتوسط القديمة. لكن النسخة الصينية منها عبارة عن نزعة لتقديم الفكر الفلسفي الصيني المبكّر على أنه علماني وإنساني بعامة. ويفسّر علم التاريخ الصيني الأصيل "تطوّر" الفلسفة خلال حقبة سلالة "تسو" من ديانة "shang – شانغ" "البدائية" بناءً على الكهانة والقدرية. لقد مجّد المؤرخون الغربيون (الكونفوشية) بوصفها علمانية إنسانية أو حتى "ليبرالية" عفا عليها الزمن.

أما الكهانة فقد تم تصنيفها على العكس من ذلك، بأنها شكل بدائي للدين أو خرافة مُنتقصة تدعو للسخرية بشكل عام. ومع ذلك فقد ركّز جزء كبير من الدراسات على مدى العقدين الماضيين على الأبعاد الإبستمولوجية والاجتماعية للكهانة في عصرنا الحاضر وفي العصور القديمة أيضاً. وقد أكّد هذا البحث الأخير على عقلانية

الكهانة، والأثر المنتشر لهذا التفكير، إضافة إلى تاريخه الاجتماعي المعقّد ودوره في تطوير نظريات التفسير، وموقعه بالنسبة لعلم الآثار المعرفي. ويمكن رؤية الكهانة بوصفها مجموعة من التقنيات المعقولة المتماسكة للتنبؤ (وإمكانية التحكم المُحتملة) بالمستقبل، وبوصفها مجموعة من الممارسات الاجتماعية التي امتدت أهميتها لتتجاوز الإفصاح عن المستقبل.

لقد تم استخدام الكهانة أيضاً لتفسير الأسباب الخفيّة للأحداث أو أهميتها، وتم اعتبارها إرادةَ الإله، ونموذجَ تغييرٍ أو مبدأ كونياً. لقد أثّرت بتطوّر الطب والقانون والفلسفة والسياسات وتاريخ العلم. وكانت المناقشات حول الكهانة والقدر والوساطة الروحية والمسؤولية تشمل أشياء مهمة جداً بالنسبة لوجهة النظر الصينية عن الاستقلال الشخصي والأخلاقي.

لقد شددت أبحاث حديثة على وجهي الكهانة بوصفها مجموعة من المواقف العقلية، أو مجموعة من المؤسسات الاجتماعية. وركّزت سلسلة من الدراسات على مدى العقدين الماضيين على الأبعاد الاجتماعية والأبستمولوجية للكهانة، في العصور القديمة وفي عصرنا الحالي أيضاً. وقد طرحت أهمية الدور الاجتماعي لها العديد من الأسئلة الأخرى: ما هي المجالات التي كانت تحت سلطة الكهانة في المجتمع؟ كيف كانت مراتب العرّافين في هرمية أفراد المجتمع الذين يسيطرون على القرار كالملوك ورجال الدين أو القضاة؟ لقد خلقت الإمكانيات والنبوءات بنفسها خيارات هامة حددت قرارات على صعيد المسائل الخاصة والعامة على حد سواء. ومن المهم التشديد على "الاستقلال الذاتي" لكلا جانبي الكهانة في حضارات كانت تُعتبر فيها مركزية. فهي لم تتخذ صفة العقلية المعزولة المعارضة للممارسات الاجتماعية "العادية" كالقانون والطبّ والإدارة، بل كانت بالأحرى جزءاً من الفكر الاجتماعي.

إننا نرى في الطب مثلاً لغة تشخيص تدين إلى لغة الكهانة وتشكيلها ويحتوي أحد فصول السيرة الذاتية لكتاب "Sima Qian" بعنوان "سجلات من التاريخ – shiji"، كُتبت حوالي عام 90 ق. م" مجموعة من سجلات الحالات الطبيّة الصينية الأكثر قدماً في العالم. ونجد تشابهاً كبيراً بين محتويات التشخيص الطبي وشكله في تلك السجلات، وصيغ الكهانة الطبيّة المُستخرجة من منطقة (باوشان).

وقد تركت الكهانة بصمتها أيضاً على شريحة واسعة من العمليات الفكرية الأخرى، وتجلّت إحداها بالحاجة الماسّة لتدوين الكهانة وأرشفتها وإثباتها، كما ترافق ذلك مع تطوير الكتابة والحفاظ على السجلات الفلكية. لقد أثّر تنظيم التنبؤات أو تأكيدها في نمو التجريد والفكر المنظّم.

أثرٌ آخر للكهانة يكمن في الفكرة الواسعة عن الأهمية والتفسير: فكرة أن معنى الأحداث ليس واضحاً، وأن البشائر أو العلامات تُظهر نماذج خفيّة يمكن قراءتها وتفسيرها. لقد أثّرت هذه الأفكار في التفاسير الصينية للنصوص والقوانين، ومن ضمنها التعليقات الأدبية، وتقنيات صلاحية التفسير أو رفضه. وأخيراً أصبحت الكهانة جزءاً من البلاغة السياسية والفكرية للشرعية الإمبراطورية.

إن فنون التنبؤ تعرض صورة مختلفة عن الاستقلال الفردي، أي تطوير تقنيات تعزيز المقدرة على صوغ خطط الحياة، وإجراءات أخرى تتضمن تعزيز الحالة الصحية الجيدة وإطالة العمر والفعّالية.

بإيجاز شديد، تفترضُ وجهات النظر الصينية عن علم الكون والكهانة وجود عالم من التغيرات التلقائية المستمرّة التي قامت على تحوّل "qi" الخاصة بـ "الين – يانغ" والتي تشكّل البشر والأشياء والكون بشكل عام. لكن هذا المنظور للعالم لا يشمل تفريقاً مثبتاً بين العقل والجسد، والعقل والروح، أو بين المادة والطاقة. لقد آمن

التفكير الصيني بمقدرة "الحكماء" على فهم نماذج التغيير وتأكيدها، وإمكانية استخدامها لتوّقع أحداث أو تحسين علاقتهم الخاصة بنماذج كهذه. لقد كانت هذه النماذج مفهومة بشكل مجرّد، وحتى بمصطلحات رياضية أحياناً. ثمة مثال واحد هو في تجريد نماذج التغيير إلى عدد من الطرق المنفصلة، كتمثيل محتويات خطوط (الين – يانغ) الستة في أربعة وستين شكلاً سداسياً في "كتاب I Ching". لقد كانت هذه الأفكار مرنة ومتكاملة بحيث تم تطبيقها أيضاً على العائلة والعلاقات الاجتماعية الأخرى التي تفترضُ مُسبقاً ذاتاً أقل عزلة وأضيق استقلالاً من نطاق التغيّرات في شبكات العلاقات المعقّدة مع الآخرين. ذاتٌ من هذا النوع يمكن صقلها وتحويلها عبر تحوّلات "qi" الأساسية. وأخيراً، تتضمّن هذه الاعتبارات عن العالم إيماناً غير محدد بوجود نماذج كونية، أو (تاو)، أو قدر مزوّد بوجهة نظر بأن الفرد يمكن أن يستخدم التنبؤ والتقنيات الأخرى لتحسين علاقته بالنماذج الأخرى.

الفصل التاسع

الفيدا الهندية: تفكير وفعل

ستيفاني دبليو. جيمسون

قبل توجيه السؤال عن الطريقة أو الطرق التي ظهرت فيها "المغامرة الفكرية" للهنود القدماء، عليّ أن أبدأ بتحديد المسار والفترة الزمنية التي أتحدث عنها. تغطي صفة "قديم" فترات كثيرة في تاريخ الهند، ليس من حيث الترتيب الزمني وحسب بل من أي ناحية يمكن تصوّرها. ويمكن استخدام "الهند القديمة" للإشارة إلى أكثر من ألفيتين من تاريخ الهند الثقافي، وقد حدثت على مدى تلك الفترة كلها تحوّلات هائلة في كل جانب من جوانب الثقافة – الدينية والسياسية والأدبية واللغوية وما إلى ذلك – وهذا ليس من الناحية الجغرافية فقط، لأن نطاقنا يتسع ليشمل الشمال الغربي الأقصى لشبه القارة كلها ويتجاوزه أيضاً. وليس هناك مسح متماسك لتلك الحقبة الزمنية الواسعة يمكنه أن يفي بالغرض. ولهذا سأقيّد نفسي هنا بالمرحلة الأولى أو (الحقبة الفيدية). وهي ليست بالفترة القصيرة أبداً لأنها تغطي ألف سنةٍ تقريباً (1500-500 ق.م). كما أنها ليست فترة

ثابتة، إذ يمكن رؤية تغيرات مهمة جداً حدثت في جميع الجوانب التي أشرنا إليها أعلاه، ومن ضمنها التغيّرات الجغرافية التي سنناقش بعضها لاحقاً. لكنها تميّزت – أو بالأحرى، الأدلّة التي لدينا تميّزت – باتساق معيّن في وجهات النظر، وسمحت بنوع من المعالجة المُحكمة للأسئلة التي طُلِب منا جميعاً معالجتها.

ربما يكون هذا الاتساق مشكلة، أو هو بالفعل مشكلة، لأنه نتيجة مُفتعلة لحقيقة أن جميع مصادرنا عبارة عن نصوص دينية، وجميعها تهتم بالنظام الطقسي العالي الثقافة ذاته. ومع تطوّر النظام مع الوقت وإمكانية فهم هذه التغيّرات، فليس هناك من فواصل حادة ولا وجهات نظر بديلة جوهرية. كل ما نعرفه عن التاريخ، وعن النظام الاجتماعي السياسي وحياة البشر اليومية وتنظيمها الاقتصادي والاجتماعي، قد تم النظر إليه عبر العدسات ذاتها. ونذكر أننا لا نملك أية أدلّة أثرية يمكن ربطها بشكل آمن بالأدلة النصيّة، ولا آثار مادية أو فن مرئي. وليس لدينا بالتأكيد بقايا مادية عن النصوص ذاتها بسبب تناقلها كلها بطريقة شفوية عبر تلك الحقبة كلها وما بعدها. إن الانضباط خلال هذه الفترة الطويلة والدقّة البالغة والنقل الشفهي، لدليلٌ على التنظيم الهائل للنظام الطقسي وقوته. لكنه يُثبت أيضاً أن المواد التي شكّلت جزءاً مقبولاً من هذا النظام هي التي يمكن حفظها فقط. كما أنه ليس لدينا أصوات مُخالفة باستثناء ما تم (فلترته) من المؤيدين والمتعصبين.

وتفيدنا النصوص بأكثر من ذلك لأنها لا تعطينا بيانات أصلية خام: لا تواريخ، ولا قائمة بالملوك أو القديسين، ولا وثائق عن الحياة السياسية أو الاقتصادية للأخوية الكهنوتية أو البلاط الملكي. كل ما لدينا هو من جهة أولى نصوص طقسية داخلية: مجموعة من المقاطع اللفظية عن أحد أكثر الأنظمة الطقسية المعروفة تفصيلاً في العالم، ترانيم لآلهة متعددة، نصوص حول طرق ممارسة الطقوس،

تفسيرات لاهوتية للطقوس وأجزائها، إيضاحات تقود إلى تأملات فلسفية حول الأهمية العميقة لهذه الطقوس. ويوجد من هذا المواد كمية تفوق إمكانية احتوائها في أية مهمة بحثية، لكنها على الرغم من ذلك لا تمنحنا سوى وجهات نظر محدودة جداً عن القائمين على الطقوس، وعن الكهنة والشعراء والملوك وطبقة النخبة التي يخدمها القائمون على تطبيق الطقوس. لن يفاجئنا اقتصار الأدلّة في مجال الدراسات القديمة على النخب الفكرية والاجتماعية والسياسية، ولا حتى اقتصارها على نخبة الذكور أيضاً: إن أدلّتنا حول دور الجنسين والقضايا الأخرى قد تم جمعها كلها من وجهة نظر ذكورية.

لقد بدأت بمعالجة طبيعة مصادري، وقمت بذلك لأن طبيعتها المحدودة تقيّد كل شيء سأقوله من الآن فصاعداً. دعني الآن أشرح قليلاً عن أقدم مصادرنا علماً أنه المصدر الذي سأبدأ به وأختم أيضاً. إنه كتاب الفيدا المقدّس - "Rig Vida"، مجموعة من أكثر من ألف ترتيلة لآلهة مختلفة، تراتيل تُستخدم في أداء الطقوس وتشكّل مرجعاً ثابتاً للإجراءات الطقسية وأدواتها. تراتيل معقدة جداً وغامضة وتلميحيّة بشكل متعمد، ومقطوعات شعرية بأعلى مستويات البراعة ووعي الذات، وجميعها تم تأليفها لمناشدة الآلهة التي قيل دوماً إنها "تحبّ الغموض". لقد كان تاريخ "كتاب الفيدا" محور نقاش مستمرّ، ومن الواضح أن محتوياته قد تم تأليفها على مدى حقبة طويلة باستخدام تقنيات ومواضيع موروثة من اللغات "الإيرانية الهندية" و"الأوروبية الهندية" التي أسستها عدّة عائلات مختصة بالملاحم الشعرية. ويتضح لنا أن جميع هذه المواد المتباينة المختلفة وطباعتها كان مشروعاً مستقلاً تماماً عن تأليف التراتيل، وربما كان نتيجة ثانوية لمركزية السلطة في السلالة الملكية الحاكمة. ويبدو أن التاريخ المنطقي لعملية الجمع هذه كان في العام (1200 ق. م) تقريباً، أما تاريخ تأليف التراتيل التي لدينا فربما

سبقها ببضع مئات من السنوات (حوالي 1500 ق.م) على الرغم من أن تقنية التأليف، والكثير من الصيغ المذكورة فيه، ربما تعود إلى تاريخ أقدم بكثير.

أودّ أن أبدأ بتراتيل من الأجزاء الأخيرة من "كتاب الفيدا" لأنها تختلف عن معظم التراتيل "الفيدية" كونها غير موجّهة إلى آلهة معيّنة تشارك في الطقوس، بل تنتمي إلى ما يطلق عليه الباحثون المعاصرون صفة "التراتيل الفلسفية". كانت إحداها "RV X. 129"، وهي تشير غالباً إلى "ترتيلة الخلق - Creation Hymn" والأخرى "X.90"، وتشير إلى "ترتيلة الإنسان - Hymn of Man". سيساعد هذان النصان على تركيز إجابتي على أسئلة كبيرة تخصّ المشروع الفكري القديم. لقد وضعت ترجمة النصين في نهاية هذا الفصل، وقد قامت السيدة (جويل بريريتون) بترجمتها إلى الإنكليزية، وأضفتُ أنا بعض التعديلات عليها.

تبدأ ترتيلة الإنسان بعبارة "***لم يكن غير الموجود موجوداً، ولا كان للموجود وجود في ذلك الزمن*** (في البدء)". هذا التناقض الصارخ المصوغ في بداية فجر التراث الهندي، لم يتم حلّه أبداً في تاريخ الفكر الهندي اللاحق - رغم المحاولات الكثيرة. لقد حاولت النصوص الفلسفية الشهيرة المعروفة بـ "الأبنيشاد" تفكيك هذه العبارة بطرق مختلفة بعد عدة قرون من كتابتها، وحاولت إزاحة جانب من التناقض: ربما كان الوجود فقط موجوداً حينها، أو ربما كان (لا وجود) نشأ منه الوجود. لقد اهتم الفلاسفة العظام أيضاً مثل (فيدانتين سانكارا – القرن السابع الميلادي) بهذا المفهوم ودعموا بشدّة وجود كيان بدئي، ورفضوا احتمال (اللاوجود). وبعد الصياغة الأولى لهذا التراث، لم يبدُ أن جزءاً واحداً منه كان على استعداد للعيش بهذا التناقض.

لكن شاعرنا "الفيدي" القديم كان يرغب بالتعايش معه والحفاظ عليه بحالة توازن إبداعية حماسية. غالباً ما اعتُبِرَت هذه الترتيلة كونية – لعرض صورة عن نشأة الكون وتطوّره – لكن (بريريتون) أطلقت عليها مؤخراً وصفاً أكثر دقّة وهو "ضد نشأة الكون - anticosmogony" "لأن الترتيلة ذاتها تستبعد إمكانية إنشاء وصف نهائي لأصل العالم". عندما تقترب هذه الترتيلة القصيرة من نهايتها يظهر السؤال التالي: "***من يعرف فعلاً؟ من سيصرّح بذلك هنا؟ - من أين وُلِد؟ من أين هذا الخلق***؟. إنها تصرّح بأن الآلهة التي أتت في فترة لاحقة لبدء الخلق لا تعرف، لكنها تمنح الأمل بأن "المشرف على هذا العالم في السماء العليا" ربما يعرف. ومع أن الكلمة الأخيرة في هذه الترنيمة تثير شكوكاً مثيرة للقلق من خلال سؤال عالق غير منتهٍ "***أو إن كان لا يعرف...؟***" وهكذا تنتهي الترتيلة بجملة غير منتهية تعكس بوضوح حالة اليقين المنتشرة في النص كله وتنقله.

حتى أن التناقضات الموجودة قد تم التعبير عنها سلبياً كما في العبارة الافتتاحية: "***لم يكن غير الموجود موجوداً، ولا كان للموجود وجود في ذلك الزمن*** (في البدء)". وبشكل مشابه، تقول الآية الثانية: "***لم يكن الموت موجوداً والا 'اللا موت'. وما من إشارة عن الليل ولا عن النهار. ذاك الواحد يتنفّسُ من دون هواء.... ولا وجود لأي شيء وراء ذلك***". يبدو أننا عالقون في حالة نفي حتى للسلبية. لكن ببطء شديد، يبدأ شيء غامض صامت بالتشكّل: في كلمات الآية الثانية: "***ظلمة تتوارى بالظلمة... شيء يخفيه الخلاء أتى إلى حيّز الوجود***". وفي قلب الترتيلة التي تتبع السابقة مباشرة يبدأ لدينا ظهور دراماتيكي لكيانات إيجابية محددة، وتبدو صادمة تقريباً بعد السكون الموجود في الآيات التي سبقتها في الترتيلة: يولد "***الواحد***" من قلب، وتظهر الرغبة من فكرة، وتُعرّف الفكرة ذاتها بأنها "بذرة بدئية".

وتختتم الترتيلة بهذه الآية: "*بالبحث في قلوبهم من خلال التفكير الملهم، وجد الشعراء الربط بين الوجود و(اللاوجود)*".

لكن بمساعدة تحليل (بيرنتون) الرائع للترتيلة، نستطيع أن نجد **الحلّ** لهذا التناقض أو **حلّاً** له. لم تشرح الترتيلة نشأة الكون لكنها نشأة كون بطريقة ما. إن كشف هذه الترتيلة بحد ذاته هو فعلُ خلق. والمستمعون المنصتون لهذه الترتيلة يخلقون في واقع الأمر عالماً عبر تفكيرهم في الألغاز التي خلقها الشاعر، والحافز لفعل الخلق هذا هو فكرة بحد ذاتها – والتي هي أيضاً هدف خفيّ للسلبية المزدوجة الأولى: التفكير ليس وجوداً (لأنه ليس ملموساً) وهو بالطبع ليس (لا وجود). وأنا واثقة أننا جميعاً، اختبرنا غالباً عملية التفكير بوصفها ظهور "*ظلمة تتوارى بالظلمة..... شيء يخفيه الخلاء أتى إلى حيّز الوجود*" حتى يتخذ "الواحد" المؤكد شكلاً كما نأمل.

وهكذا نجد أن هذا الوصف هو أحد أقدم التوصيفات المتعلّقة بطاقة التفكير المكثّفة الخلّاقة. وليست العبقرية في تحديد التفكير "**كمنتج**" وحسب، بل باعتباره "**عملية**" أيضاً. وسأقتبس هنا كلمات (بريرتون):

عبر جعل المستمعين إليها يفكّرون، أدّت الترتيلة لاستعادة المستمعين للمبدأ الأساسي، أي التفكير بحد ذاته. هي لم تقدم لهم صورة مفصّلة عن أصل الأشياء.... لأن ذلك يجعلها تفشل بهدفها الأساسي. لأن عملها أن تخلق التفكير من خلال التحري، وعلى القصيدة أن تتجنّب الحل النهائي الذي يؤدي لانتهاء التحري... كما تبدأ القصيدة بحالة بين الوجود واللاوجود، عليها أن تترك (مستمعيها) بين المعرفة والجهل... يشير انفتاح القصيدة إلى عملية التفكير بوصفها إجابة تقريبية على لغز لا يمكن الإجابة عنه حول أصل الأشياء.

إن كان علينا أن نختار شيئاً صغيراً يمكن أن يشمل "المغامرة الفكرية" للهند القديمة كلها، فسوف أرشّح ترتيلة الفيدا " Rig Vdea X.129". إنها تنصّب فكر الإنسان كقوة خلاقة في العالم، وتضع التأمّل العقلي في المركز، وتشدد على خلق الأنماط الكونيّة البديلة بوصفها إحدى مشاريع الفكر الأساسية. لقد توّسعت الأبحاث كثيراً في محاولاتها لخلق كون "فيدي" وكون "عادي"، لكن من وجهة نظري كان الفشل مصيرها لأن النصوص تطرح الكثير من التناقضات. وبدلاً من تفسير هذه التناقضات كأدلّة على التشوّش الفكري "لعقل بدائي مفترض"، علينا ألا نرى الأنماط نسخة عن وجهة نظر ثابتة عامة حول بناء الكون، بل أن نراها كتجربة عقلية معقدة، وبناء أكوان بديلة إن كنت ترغب.

الترتيلة الأخرى المعروفة بـ "ترتيلة الإنسان" تُعلنُ الإنسان، أو تعلن نموذجاً كونياً للإنسان باعتباره أصل كل شيء، ويشمل كل شيء في الماضي والمستقبل. إنها تبدأ بهيمنة الإنسان على المكان والزمان:

للإنسان ألف رأس وألف عين، وألف قدم. مع تغطيته الأرض من كل جانب، مدد اتساع أصابعه العشر إلى ما بعد ذلك. الإنسان وحده هو (العالم) كله: ما أصبح عليه وما سيصبح.

لا تشمل هيمنته العالمَ الموجود فيه وحسب، بل تشمل السماء والأبدية أيضاً، وما المرئي على هذه الأرض سوى جزء صغير منه:

عظمة الإنسان كبيرة جداً، بل هو أعظم من ذلك:

ربعه يشمل كل ما هو حيّ، وثلاثة أرباعه خالد في السماء.

ومع تقدم الترتيلة، يتم إنتاج الكائنات المنوّعة في العالم مه، وتصبح طرق إنتاجها أكثر وضوحاً. إن "التضحية" التي تقوم بها الآلهة والمخلوقات الكونية الأخرى بهذا الإنسان الكوني هي الأداء الأساسي للخلق: "***ومع الإنسان كقربان، توسّعت الآلهة بالتضحية***". حيوانات وبشر، وعناصر طقسية، المادي منها واللفظي، وأخيراً الكون بحد

ذاته: الشمس والقمر والسماء والفضاء بين الموجود بينها، والآلهة ذاتها. ربما كان القسم الأكثر شهرة من هذه الترتيلة الشعريّة هو الآيتان (11-12) اللتان تبدوان وكأنهما أسطورة مكتوبة (عقدية ميثاقية) حول الانقسامات الاجتماعية في مجتمع القدماء: الآيتان على الشكل التالي:

(11) ***عندما قاموا بتقسيم الإنسان، كيف تم توزيعه؟ ماذا أصبح فمه؟ وماذا أصبحت أطرافه؟ ماذا عن الفخذين، وماذا عن القدمين؟***

(12) ***من فمه تشكّلت (البراهما = الطبقة الكهنوتية). ومن أطرافه تشكّلت (راجانيا = طبقة المحاربين والطبقة الملكية).***

ومن الفخذين - تشكّلت الـ (فايزيا = طبقة المُنتجين). ومن قدميه نشأت الـ (سودرا = طبقة الخدم).

سنعود إلى هذه الآيات لاحقاً في هذا الفصل. وأودّ أن أذكر هنا أن هذه هي الإشارة الوحيدة في "كتاب الفيدا" للطبقات الاجتماعية الأربع. ويؤمن العديد من الباحثين أن هذه الترتيلة المتقدمة على سابقتها لفظاً ومفهوماً قد تم وضعها في المجموعة "الفيدية" المنشورة لإضفاء سلطة قدسيّة على البنية الطبقية.

وهكذا تضع الترتيلتان "الإنسان" في مركز الكون، وتنظران إلى الإنسان على أنه المحرّك الإبداعي للكون. لكن في "ترتيلة الخلق"، نرى أن "التفكير" هو المحرّك، أما في "ترتيلة الإنسان" فيصبح "الأداء" هو المحرّك، وبشكل خاص أداء التضحية الطقسية. هذا ليس بالتناقض الذي يتعذّر حلّه كما قد يبدو للوهلة الأولى لأن التفكير والأداء متحدان في الهند القديمة بطريقتين على الأقل. من جهة أولى، إن التفكير ومنتجاته من الكلمات جزء أساسي من النظام الطقسي والقوة المنسوبة إلى الأداء المركزي للتضحية. ومن جهة أخرى فإن الأداء نفسه، أي التضحية، يصبح محور تركيز التأمّل العقلي.

لنبدأ بالجهة الأولى. الطقوس "الفيدية" كلها مكونة من كلمات وأفعال، وهذه الكلمات في أنواع كثيرة من الخطاب الطقسي الرسمي المقيّد، مخصصة لمجموعات كهنوتية مختلفة. كما أن القسم اللفظي من التضحية يرتبط بشكل وثيق بالتفكير الذي يجعلها تظهر. ويوجد في المعجم القديم عدد من الكلمات المختلفة لأنماط مختلفة من الأفكار وطرق التفكير، يمكننا بصعوبة أن نصوغها باللغة الإنكليزية بمعنى "تفكير"، بصيرة"، "إلهام" وما إلى ذلك. ومن الصعب في هذا المعجم أيضاً وضع حدّ فاصل بين الفكرة والكلمات التي تنبثق عنها، ونذكر مثلاً أن الكلمة التي تعني "فكرة" يمكن أيضاً أن تشير إلى "قصيدة"، وإلى "تبصّر"، وإلى "كلمات ثاقبة" وما إلى ذلك، وهذه المنتجات اللفظية مُستخدمة في الطقوس. إن هذه الأفكار المتجسدة أو القصائد المُستخدمة في الطقوس ليست مجرّد تراتيل مديح، إنها محاولات جدّية جداً للإطباق على الحقائق المرتبطة ببنية الكون وعلاقة الإنسان به. وليس الإطباق على هذه البنية فقط بل خلقها بمعنى ما – كما رأينا مُسبقاً في ترتيلة الخلق. إن كلمة "rta = الحقيقة" غالباً ما تترجم بمعنى "نظام كوني"، والهوّة بينهما أقلّ مما قد يظهر في البداية لأن الحقيقة، الحقيقة اللفظية، تزوّد الكون بنظام وهيكلية. إن الصياغة الصحيحة للحقائق الكونية بتصريح يُطلق عليه اسم (براهمان) – كلمة لها مهمة مختلفة جداً في الدين والفلسفة الهندية لاحقاً – تمنح من صاغها قوة ملحوظة. وهذا ما أُطلق عليه في الهند لاحقاً اسم "satya kriya"[1]، مُستخدمين كلمة مختلفة لكلمة "الحقيقة - satya". مع إنتاج صيغة حقيقة، يستطيع المتحدث أن يكتسب قوة تفوق قوى العالم المجهولة كأن يجعل الأنهار تتدفّق إلى الخلف مثلاً. في الأدب الهندي، يتم الإصرار على قوة

---

[1] Satya kria: تأخذ معنى الحقيقة المطلقة. المترجم.

الكلمات مرة تلو الأخرى كي تتحوّل إلى أداء، وهذا هو الشغل الشاغل لشعراء "الفيدا". إن جميع الكلمات الحقيقية في الهند القديمة هي عبارة عن "قول – أداء" بالمعنى شبه التقني لهذا المصطلح. وهكذا فإن التفكير – أو التفكير في كلمات على الأقل – هو أداء أيضاً: الكلمات تجعل الأشياء تحدث.

لننتقل إلى المعنى الآخر الذي يندمجُ فيه التفكير بالأداء، أي عبر الانعكاس الفكري على الطقوس. نلاحظ في كتاب "الفيدا"، وبوضوح أكثر في الفترات التي تلته، انتقال الأداء والتضحية إلى مركز التأمّل العقلي. والحركة الآن هي لرؤية الرابط الخفي بين ما تبدو أشياء متباينة – يطلق على الروابط اسم "bandhus" وهي تعني باللغة الإنكليزية "روابط أو صلات". إن الروابط بين أشياء من هذا العالم هنا، وأشياء تنتمي إلى العالم الآخر، توضع كمادة وسيطة عبر ميدان التضحية، أي الأساس المادي الذي تُؤدّى التضحية عليه. ونوردُ هنا مثالاً بسيطاً عن قطعة ذهب يمكن أن ترمز للشمس. إن التعامل مع هذه القطعة الذهبية في التضحية يمنح المرء نوعاً من السيطرة على الشمس في السماء، ووعداً بالسيطرة على الثروة في الأرض. هذا مثال بسيط بالتأكيد. وقد يجد المفكّرون القدماء هذا المثال مضحكاً جداً لأنهم يسعون إلى روابط خفيّة أكثر بكثير – ما يشيرون إليه أحياناً بأنه "الأسماء الخفيّة للأبقار". إنهم يعبّرون غالباً عن هذه الروابط الخفية بالألغاز أو المفارقات. لقد عرفنا مُسبقاً تناقضات "ترتيلة الخلق". وهناك ترتيلة "فيدية" أخرى (I.164)، مؤلفة من اثنين وخمسين آية من "الألغاز" تعبّر عن الحقائق الكونية بلغة ملغّزة أو تنطوي على مفارقات. وسأعرض هنا نكهة هذه الترتيلة باقتباس أكثر آياتها سهولة، الآية (48).

لديها عجلة بإثني عشر قطاعاً، عجلة واحدة وثلاثة محاور: من يعرف ما هي؟

وعليها تم تثبيت ثلاثمئة وستين وتداً كلها معاً. (لكنها لا تهتز).

إنها دائرة السنة التي تحتوي اثني عشر شهراً، وثلاثمئة وستين يوماً، وثلاثة فصول بالنسبة للهنود (أو بالأحرى ستة فصول تجتمع في أزواج). وسنعرض هنا آية أخرى هي الآية (44)، وتبقى سهلة جداً من وجهة النظر "الفيدية":

ثلاثة أشياء لديها شعر طويل تظهر في فصل مناسب: خلال العام، أحدها يحلق، والآخر يحدّق بكل شيء من خلال قواه، والثالث يُرى أثناء انقضاضه، لكن ليس بهيئته.

أفضل تخمين كان لدى الباحثين القدماء والمعاصرين على حد سواء أن صاحب الشعر الطويل الأول هو النار – الشعر هو اللهب، ويُقال أحياناً إن النار(في الطبيعة وليس في الطقوس) "حلقت" الأرض، بمعنى أحرقت النباتات على سطح الأرض. والثاني أكثر سهولة: الشمس مع أشعتها التي تشبه الشعر. والثالث هو الريح التي يُعتبر البرق شعرها.

هذه الألغاز، ومعظمها أكثر صعوبة ويحتمل الكثير من الإجابات، خدمت كأسسٍ تدريبية فكرية للشعراء واللاهوتيين، ولدينا بعض الأدلّة على أن سياقات لفظية يُطلق عليها اسم "brahmodya"، والتي تشارك من ضمن نشاطاتها الأخرى بوضع هذه الألغاز وحلها، كانت جزءاً مهماً من الحياة الفكرية والدينية. هذه التأملات في الطقوس وانتماءاتها البنيوية، إضافة إلى الكون بشكله الكلّي والمصغّر، استمرّت خلال الفترة "الفيدية"، وأدّت بشكل مباشر إلى نصوص غامضة شهيرة باسم "الأبنيشاد"، وانتهت معه الفترة "الفيدية". لقد شكّلت التضحية وكل أجزائها أساساً للتأملات "الأبنيشادية" المبكرة. ونذكر مثلاً أن ما يُعتبر ربما أقدم "أبنيشاد"، والأكثر أهمية بالتأكيد هو "برادارانياكا"، وهو يبدأ رحلته بالتأمل بحصان قرباني خاص بطقس "فيدي" هام هو "أسفاميدا":

رأس الحصان القرباني هو الفجر بكل وضوح – نظره هو الشمس، تنفّسه هو الريح، وفمه المفتوح هو النار المشتركة لكل البشر.

[لاحظ أننا عرفنا ثلاثية النار والشمس والريح في ترتيلة الألغاز].

جسد الحصان القرباني هو السنة – وظهره هو السماء، وبطنه هو المنطقة الوسطى، والقسم السفلي منه هو الأرض.

وهكذا مع باقي أجزاء الجسد...

* * *

طُلِبَ منا خلال تحضير فصولنا أن نهتم ببعض الأسئلة التي لم أعالجها بعد. وأنا أماطل بهذا الواجب لأنني لا أظن أن باستطاعتنا الإجابة عن تلك الأسئلة دون أن نفهم الطريقة التي وصلت بها دراساتنا القديمة إلى تلك الإجابات – وكذلك لأن الإجابات المباشرة ستظهر مغايرة بطريقة ما للصورة التي كنت أرسمها حتى الآن. إن العالم الفكري الذي رسمته هو عالم مرتكز جداً على الإنسان إضافة إلى كل الملامح التي خلقتها ونظّمتها عمليات الإنسان العقلية. ومع ذلك لن يكون انطباعنا بهذا الشكل بالتأكيد إن ألقينا مجرّد نظرة سطحية على النصوص القديمة – "كالفيدا" مثلاً، مع أكثر من ألف ترتيلة مكرّسة لمجموعة منوعة من الآلهة، مشيدة بقوتها الخارقة، ومتوسّلة تدخلها في حياة الإنسان، أو تتابع النصوص الطقسية بشكل فوري مفصّلة طقساً صعباً جداً يُؤدّى لأجل الآلهة ذاتها التي تُدعى إلى الأرض الطقسية للترفيه وتناول الطعام. سيكون انطباعنا الفوري أن هذه النصوص عبارة عن إنسانية خسيسة تُشيدُ بالآلهة البعيدة كليّة القدرة وتسترضيها.

لكن حتى هذا التركيز على الآلهة يخون مركزه البشري. فالأرض القربانية هي مكان اللقاء والبقعة الوسطى بين الإنسان والآلهة. من جهة أولى، نجد أن الكثير من الآلهة المهمة مثل – "Agni – أغني"

وهي النار، و"Soma – سوما"، الشراب الطقسي الإلهي – هي عناصر مهمة للتضحية بحد ذاتها. ونتوقّع من جهة أخرى ظهور آلهة أخرى في التضحية مثل "إندرا" الإله المحارب العظيم، وبعض شركائه من أمثال "ماروتس"، الـ "مانيرباند" السماوي الذي يمثل العاصفة الرعدية. هذا يعني أن القربان "الفيدي" يتطلّب ظهوراً سماوياً: تحتاج الآلهة لمغادرة مضمارها السماوي والالتحاق بمضمارنا. هذا النموذج هو أحد طرق الضيافة واستقبال الضيوف، فالآلهة هنا مرحّب بها ويتم استقبالها بطرق موصى بها ثقافياً بوصفها أكثر ضيوف البشر تميزاً. وهناك الماء أيضاً لغسل أقدام الآلهة (عنصر مهم لاستقبال الضيوف البشريين) عندما تصل، ثم تباشر بتناول الذبائح القربانية مستمتعة بالضيافة: الغناء وتلاوة الآيات على شرفها. (كل هذا يتم تهيئته رمزياً، بحيث لا يخيب أمل أي إنسان عندما يبقى ماء غسل الأقدام نظيفاً، كما تؤخذ رشفات صغيرة جداً من أكواب التقديم).

إن طرق التضحية جزء من اقتصاد السوق البشري/الإلهي وتداول البضائع والخدمات بين البشر والآلهة. إننا لا نقدّم الطعام والشراب والبرنامج الغنائي من قلب مُفعم بالإعجاب والتفاني بل لأننا نتوقّع شيئاً بالمقابل: مساعدة عسكرية في زمن الحرب، أملاك في زمن السلم، حياة طويلة وذرية ضخمة، قطعان ماشية، ذهب. إن العبارة اللاتينية الشهيرة "أنا أعطي وأنت تعطي بالمقابل" تصلح تماماً هنا.

ربما لم يكن مصادفة أن الهنود القدماء لم يقيّموا مثلاً "مجمع آلهة" بالمعنى اليوناني القديم. وأعني أن الآلهة الهندية لم تحظَ، كما كان الحال دوماً، بمجمع إلهي يوازي مجتمعنا على الأرض، ويتفاعل ضمنه إله مع آخر ويشاركه قصصه. ومع أن العديد من التراتيل مكرّسة "للآلهة كلها"، وهي مجموعة تطوّرت إلى كيان مؤسساتي معروف باسم "الآلهة كلها"، فقد بقيت مقسّمة من خلال علاقاتها

مع البشر ووظائفها في حياتهم. إن معظم الآلهة أو جميعها تقريباً ليس لها قصص مطلقاً. لقد اقتصرت الأساطير على الآلهة الديناميكية مثل (إندرا) الذي يؤدّي سلسلة من الأعمال البطولية (لصالحنا المطلق على الأغلب). وكان لمعظم الآلهة سمات ووظائف لكن لم يكن لديها قصص. وإن أخذنا الإله "أغني"، إله النار المقدسة كمثال، فسوف نجد أن لديه صفات المادة الطبيعية (الحرارة، الضوء، اللهب المومض)، ولديه الخصائص المرافقة لوظيفته الطقسية (تناول القربان، دخان يحمل القربان إلى السماء)، لكن لديه الحد الأدنى مما يُروى عنه: هو يختبئ من الآلهة مثلاً لأنه متعب من استقبال القرابين، وهي تحاول إقناعه بالعودة مقابل بعض العطايا الطقسية. أما الآلهة الأخرى فهي ببساطة شديدة تمثيل للصفات الأخلاقية والاجتماعية – مثل (ميترا) وهو التحالف المقدس أو العقد المقدّس، والذي كان لخصائصه علاقة بهذا الدور الاجتماعي. يبدو الأمر كما لو أن الشيء الوحيد المشرك لدى هذه الآلهة كلها هو الإنسان: هي غير مرتبطة إحداها مع الأخرى إلا من خلال علاقتها بالمجتمع البشري. ويبقى الإنسان في المركز على الرغم من قوة الآلهة التي تفوقه بكثير. وبالتأكيد، ومع تقدّم الفترة "الفيدية"، وصلت التضحية – التي كان يؤديها الإنسان – إلى نوع من السلطة القسرية على الآلهة. يتوجب عليها أن تفعل ما نريده منها إن قمنا بالتضحية بشكل صحيح. (بالطبع، يمكن للكثير جداً من الأشياء في هذا الأداء أن تسير بشكل خاطئ، وبالتالي لن يكون مفاجئاً عندما تفشل الآلهة بتقديم المقابل).

بشكل غير مباشر إلى حد ما، يضعنا هذا النقاش أمام سؤال عن العلاقات الاجتماعية بين البشر. إن لهذه العلاقات محوراً أفقياً وعمودياً، وسأبدأ بالعمودي: التسلسل الهرمي للمجتمع. لقد واجهنا في "ترتيلة الإنسان" تعبيراً واضحاً عن تسلسل هرمي تمثّل بـ

"الفارناس"، أي الأقسام الأربعة الناتجة عن الإنسان البدائي المُضحّى به - "براهمانا، وتعني الكاهن"، "راجانيا (لاحقاً، كساتريا)، أي الملوك والمحاربين"، "فايسيا، أو المنتجين"، ثم "السودراس، أو الخدم". ومع أنها مفصّلة ومقيدة أكثر بكثير من النظام الطبقي الذي ساد الهند لاحقاً ومنحها سمعة سيئة (في المخيّلة العامة على الأقل)، فإن نظام "الفارناس" الذي نشأ في فترة متأخرة من "فترة الفيدا"، يعطي كل شخص هوية طبقية موروثة لا تقبل التغيير. يُفرضُ على كل طبقة حقوق ومسؤوليات تختلف بوضوح عن الأخرى: يُعتبر السلوك الصحيح في طبقة ما خاطئاً في الأخرى. سنذكر مثالاً واضحاً فقط: لا يُفترض بعناصر طبقة المحاربين قبول الهدايا فقط بل منحها أيضاً، بينما تعيش طبقة الكهنوت على الهدايا، ويُعتبر رفضها إهانة قاتلة لمانحها. وكما يوضح هذا المثال، هناك تفاعل متبادل مفروض بين الطبقات، وتحديداً بين طبقتي "البراهمان" و"المحاربين" – كلٌ منها تحتاج الأخرى للتعبير عن وظيفتها. ونستطيع أن نرى ذلك في "كتاب الفيدا" الذي ليس لشعرائه (الذين يفترض بهم أن يكونوا من طبقة الكهنة بشكل عام) وظيفة تمجيد الآلهة وحسب، بل تمجيد الملوك الذين يُعتبرون كفلاءهم. ويُحتفل عادة بسخاء ملوك معيّنين وذكر عطاءاتهم في المقطع الختامي لتراتيل معروفة باسم "داناستوتي – مديح العطايا". لكن الملك يحتاج الشاعر بقدر ما يحتاج الشاعر له، وتعتمد شهرته التي تُعتبر جزئياً مصدر سلطته على إتقان شاعره لفن الكلمة. وكما هو الحال بين الآلهة والبشر كانت علاقات القوة بين الطبقات الاجتماعية الهرمية أقل توازناً مما هو متوقع لأن التزاماتهم المتبادلة وضعتهم في حالة اقتصاد متوازن لتبادل القيم.

لكن على المحور الأفقي، كان ثمة اتساع بدوائر التبعية الاجتماعية: أهل المنزل والعشيرة والقبيلة، والمجتمع الآري بالنطاق الأوسع، هي مجموعات يتم تحديدها من خلال التزامها بالتقاليد

الدينية والتشريعية والاجتماعية للهنود الآريين كما تم التعبير عنه في النصوص "الفيدية". لكن هذا التحديد الاجتماعي "الآري" لا يشمل جميع البشر الذين يعيشون في المناطق "الآريّة". ونشدد بشكل خاص على عناصر الطبقة الدنيا، أي "السودراس – الخدم" الذين يُعتبرون دخلاء. وتتناوب المجموعات الأصغر والأكبر – أهل المنزل، العشيرة، القبيلة –الانشطار والاندماج، وأحياناً تعمل المجموعات الصغيرة من أهل المنزل والعشيرة بشكل مستقلّ جوهرياً إحداها عن الأخرى، لكنها قد تندمج مرة أخرى في تحالف أكبر لغايات معينة كالحرب مثلاً. ويتبيّن لنا من المعلومات السياسية والتاريخية البسيطة التي نستطيع جمعها من كتاب "الفيدا" تحوّلاً في تحالفات القبائل، حيث تتحالف القبيلة مع قبائل معروفة بالاتجاه ذاته حيناً، وبعكس الاتجاه حيناً آخر. وتبدو قيادة المجموعات الأكبر وكأنها مُنِحَت لها بخيارات أعضاء متعددين وموافقتهم. ومؤخراً، ناقش ثيودور بروفرز) عام (2007) هذا النمط من العلاقات ببراعة، وبيّن كيف استُخدِم الشعر الطقسي بحوارات سياسية، وكيف تُنشرُ رموز مثل "نار الموقد لتمثيل هذه العلاقات الاجتماعية.

إن الصورة الاجتماعية التي تم رسمها تُظهر رسماً قاسياً للعلاقات الهرمية (القائد والمقود)، وعلاقات بين بشر متساوين (قبائل وعشائر تتحالف إحداها مع الأخرى)، ويظهر بين تلك المجموعات كلها اتحاد أكبر وغير رسمي، بسبب التزامهم بالعرف الآري. وليس من قبيل المصادفة بالتأكيد أن تكون ثلاثية الآلهة المذكورة معاً دوماً، والمُشار إليها كعناصر أساسية لمجموعة إلهية صغيرة تُسمّى "أديتاز"، هي من يحكم هذه النماذج الثلاثة من العلاقات. إن الآلهة الثلاثة هي "فارونا"، و"ميترا" الذي ذكرناه سابقاً، و"أريامان"، وكما وصفتها (جويل بربريتون) منذ عقود مضت (عام 1981)، لكل إله مجال سلوك لفظي خاص مرتبط بعلاقات

اجتماعية. يشرف (فارونا) على "فراتا" وهي "الوصية" التي تحكم العلاقات بين غير المتساوين، ويوزّعها الأعلى على الأدنى. (تقف "الفراتا" بين الآلهة والبشر، وبين أفراد المنزلة العليا والمنزلة الدنيا). ويشرف (ميترا) على "الميترا" أو التحالفات (تُترجم أحياناً بمعنى "عقود")، التي تحكم العلاقات بين المتساوين، أي العلاقات الرسمية التي تُقام بحرّية عبر اتفاق متبادل. أما الثالث (أريامان)، ويحتوي اسمه على كلمة (أريا)، علاقات رسمية دخلت بحرّية عبر اتفاق متبادل. والثالث (أريامان)، لديه اسم يحتوي كلمة (أريا)، ومجاله "العادات والتقاليد"، وهو الأدنى من حيث الرسمية، لكن الالتزام بالعادات والتقاليد ليس أقل أهمية من سابقاتها.

سأعود إلى سؤال عن "الفرد" وحريته بالتصرّف (أو افتقاده لها). بسبب قلّة الأدلّة بكلا الاتجاهين، سأكون مقتضبة بحكم الضرورة. سأبدأ مع أحد الأسئلة المطروحة: "إلى أي مدى كانت فكرة 'الفرد' موجودة؟" سألفت النظر إلى أن أولئك البشر جميعاً كان لديهم أسماء شخصية، يبدو الأمر تافهاً، وربما كانت تلك حقيقة لغوية كونيّة تقريباً، لكن على المرء أن يفترض أن جميع المجتمعات البشرية، أو المجتمعات البشرية التي تمنح أفرادها أسماء[هل نعرف أي مجتمع لا يمنح أسماء؟]، لديها فكرة قويّة منطقية بما يخصّ 'الفرد'". وكذلك الأمر بالنسبة لكتاب "الفيدا" كمثال، لقد تم تنصيب كل شاعر من شعرائه الذين يتجاوز عددهم الألف "كفرد"، كما تم اعتباره كاتباً في التراث اللاحق، وداخل النص نفسه يتحدث الشعراء في البداية ويشيرون إلى أنفسهم وإلى أسلافهم المؤلّفين بالأسماء، كما يفصحون عن أسماء الملوك الذين فوّضوهم. وأولئك الملوك الذين يحتاجون إلى الشهرة لتشريع سلطتهم، يشيرون أيضاً إلى أن الفرد وصفاته الخاصة وأفعاله لها وزنها في علاقات القدرة التفاوضية. ومن جهة أخرى فإن الهرمية العمودية للطبقات الاجتماعية ودوائر التبعية

الأفقية تتآمر بدقّة كبيرة على موقع كل شخص في الشبكة، وتحدد النشاط المناسب وغير المناسب للفرد على أساس هذا الموقع. ولدينا بعض الأدلّة على تدرّج العمر: مراحل معيّنة من الحياة على كل شخص أن يمرّ بها، وهذا الطريق المنصوص عليه (الذي يصبح أكثر صعوبة في منظومة المعتزلات الدينية اللاحقة) يحددُ لاحقاً خيار الفرد. ومن المستحيل أن نعرف إلى أية درجة استطاعت هذه القيود الاجتماعية الضمنية أن تحدد وجهة النظر الشخصية للفرد عن "حرية التصرّف"، لكن الومضات الشخصية المتباعدة التي كشف عنها شعراء معينون – ناهيك عن غزارة قصائدهم والإبداع الذي قدّموه في تأليف القصائد (يُطلق عليها صفة "التراتيل الحديثة") التي كانت مقيّدة بالموضوع والتقنية التقليدية والصياغة بحكم الأمر الواقع - تُشير إلى أنهم، مثلنا تماماً، شعروا بأنهم أكثر حرية مما كانوا عليه أو كنا عليه فعلاً.

ترتيلة الخلق (X.129) (ترجمة جويل بريريتون)

1- لم يكن غير الموجود موجوداً، ولا كان للموجود وجود في ذلك الزمن. ولم يكن هناك فضاء يتوسط الكون ولا سماء بعده. ما الذي تحرّك؟ من أين وفي أي ملجأ؟ هل للماء وجود في العمق العميق؟

2- لم يكن الموت موجوداً ولا 'اللا موت'. وما من إشارة عن الليل ولا عن النهار. ذاك الواحد يتنفّسُ من دون هواء، من خلال قوته الموروثة. لا وجود لأي شيء وراء ذلك.

3- ظلمة تتوارى بالظلمة في البدء. كان كل ذلك مُحيطاً من دون إشارات. وعندما أتى شيء يخفيه الخلاء إلى حيّز الوجود، عندئذٍ كان "الواحد" المولود من قوّة القلب.

4- إذن، في البدء، من الفكرة تطوّرت الرغبة التي وُجِدَت كالنطاف البدئية. وبالبحث في قلوبهم من خلال التفكير الملهم، وجد الشعراء الربط بين الوجود و(اللاوجود)

5- حبلهم كان ممدوداً في الوسط: هل كان يوجد شيء تحته؟ هل كان يوجد شيء فوقه؟ كان هناك سباق بين النطاف وكان هناك قوى. كان هناك قوى فطريّة في الأسفل، وعطايا في الأعلى.

6- من يعرف فعلاً؟ من سيصرّح بذلك هنا؟ - من أين وُلِد، من أين هذا الخلق؟ الآلهة على هذا الجانب من خلق هذا (العالم). وبالتالي من يعرف من أين أتت؟

7- هذا الخلق – من أي مكان أتى، إن كان يُنتج أم لا – من يكون مشرفاً على هذا (العالم) في السماء العليا، يعرف بالتأكيد. أو إن كان لا يعرف...؟

ترتيلة الإنسان (X.90) (ترجمة جويل بريريتون)

1- للإنسان ألف رأس وألف عين، وألف قدم. مع تغطيته للأرض من كل جانب، مدّد اتساع أصابعه العشرة إلى ما بعد ذلك.

2- الإنسان وحده هو (العالم) كله: ما أصبح عليه، وما سيصبح. والأكثر من ذلك، إنه سيد الخلود عندما يسمو على (هذا العالم) من خلال الغذاء.

3- عظمته كبيرة جداً، بل هو أعظم من ذلك: ربعه يشمل كل ما هو حيّ، وثلاثة أرباعه خالد في السماء.

4- ومع هذه الأرباع الثلاثة مضى الإنسان صعوداً، لكن ربعه جاء ليكون هنا (في الأسفل). ومن هناك، خطا خطوات كبيرة في كافة الاتجاهات نحو ما يأكل وما لا يأكل.

5- ومنه وُلِدَ "فيراج"، ومن "الفيراج" وُلِد الإنسان. ومع ولادته، تجاوز الأرض من الخلف ومن الأمام أيضاً.

6- ومع الإنسان كقربان، عندما وسّعت الآلهة التضحية، كان الربيع زبدتها الذائبة، والصيف خشبها المشتعل، والخريف قرابينها.

7- على العشب المقدس نثرت الأضاحي، ووُلِدَ الإنسان في البدء. ومعه ضحّت الآلهة (الآلهة وأولئك) الذين هم "إله الهند الحارس - sadhyas" و"العرّافين".

8- من تلك التضحية، عندما كانت الأضاحي في ذروتها، تم جمع خليط الزبدة المجمدة. وتمت صناعة الحيوانات: الجويّة منها، (وكلاهما) تلك التي تنتمي إلى الدغل (البرية) وتلك التي تنتمي إلى الأكواخ (الأليفة).

9- ومن هذه التضحية، عندما كانت الأضاحي في ذروتها، تمت ولادة الآيات والأناشيد. ووُلِدَت الأوزان الشعرية منه. الصيغة القربانية – منه وُلِدَ ذلك.

10-ومنه وُلِدَ الخيل، وأي حيوان له أسنان على فكيّه. والأبقار ولدت منه. ومنه وُلدت الخراف والماعز.

11- عندما قاموا بتقسيم الإنسان، كيف كان توزيعه؟ ماذا أصبح فمه؟ وماذا أصبحت أطرافه؟ ماذا عن الفخذين، وماذا عن القدمين؟

12-من فمه تشكّلت (البراهما = الطبقة الكهنوتية). ومن الذراعين تشكّلت طبقة النبلاء. أما فخذاه – فهي ما كان عليه الإنسان الحر. ومن قدميه وُلِدَ الخدم.

13-وُلِدَ القمر من عقله. ومن عينه وُلِدَت الشمس. ومن فمه وُلِدَ (إندرا) والنار، ومن تنفّسه وُلِدَت الريح.

14-ومن سرته نشأ الفضاء، ومن رأسه تطوّرت السماء. ومن قدميه كانت الأرض، وكانت الاتجاهات من أذنه. وهكذا تم تنظيم العوالم.

الفصل العاشر

"الكرونوسوفي" في تفكير شعب المايا الكلاسيكي

ستيفن هوستن

في شبه جزيرة (يوكاتان) وقربها، ازدهرت مجموعة بشرية تُعرف بأصولها التي تعود إلى شعب "المايا"، وجذورها المتوغّلة في الألفية الثانية قبل الميلاد، وربما قبل ذلك، وورثة يصل عددهم اليوم إلى الملايين. خلال الحقبة الزمنية (250 – 900 ميلادية) التي تسمى الحقبة "الكلاسيكية"، تكلموا بوضوح عن أفكار حول وجود الإنسان، مما وضع الكينونة والأداء ضمن زمن مُتجسد حقيقي. لقد اتحد البناء الزمني وجوهر الإنسان معاً برباط وثيق. سيكون تفسير هذا الأمر بطريقة "فلسفية" إما غامض جداً أو محدود ثقافياً، ولهذا خطر بذهني مصطلح "كرونوسوفي - **chronosophy**"، **وهو مجموعة معتقدات أساسية تكيّفت مع الإحساس بالزمن ومعنى الزمن**. إن مصطلح الـ "كرونوسوفي" هذا يضع الحكمة الجماعية التي انبثقت

عن أفكار حول الزمن في المركز، ويسمح باستكشاف تعابيره الدقيقة، والمنوّعة أحياناً، خلال الحقبة الكلاسيكية.

عاش معظم شعب (المايا) خلال الحقبة الكلاسيكية بما يُعرف بمدينة مركزية ذات مساحة صغيرة نسبياً. علماً أن شبيهاتها في العالم القديم – مثل فلورنسا عصر النهضة – وأشكال تنظيمها السياسي المميز قد يكون مضللاً. لقد نشأت مستوطنات المايا الكلاسيكية في إطار ريفي غير مستقرّ سكانياً. وبحسب بعض الآراء، كان عدد السكان قليل نسبياً سواء أكان في المدينة أو الريف. ومع الاختلاف في الحجم، كانت بعض المدن أكبر بقليل من مؤسسات قصر صغير، ووصل بعضها الآخر، بحسب تقييم مثير للجدل، إلى ما يقارب سبعين ألف نسمة، مع علاقات بلغت من التعقيد حداً لم يقترب الباحثون من تفكيكه أبداً. وتظهر في أكبر مواقع السلالات الحاكمة قصور بأحجام مختلفة، وصالات رقص، ومعابد تضم الموتى من الملوك أو تماثيل آلهة لديها مواثيق مع الملوك. لقد ادّعى الحكام امتلاكهم قوى كبيرة قادرة على توجيه الطبيعة والسيطرة عليها، وكانوا "مقدّسين" بالكامل مع أنهم ليسوا سماويين تماماً. كانوا مُحاطين ببلاط نابض بالحياة، ونُبلاء وسيدات وخدم من كافة الأنواع، وألقاب خاصة وإن كانت غامضة. وكانت الواجبات تضمّن الرقص والولائم واستلام الضرائب، إضافة إلى حضور الحاكم.

وبحسب الأدلّة الحديثة، استند المورد المالي للملوك والمحاكم على الضرائب والغارات وعمليات المقايضة، وعلى أسواق بإشراف ملكي. واعتمد النظام كله على محاصيل المزارعين في المنطقة المدارية الذين لاحظوا جمالاً خاصاً في نبات الذرة، وتخيّلوه شاباً يافعاً بقامة رشيقة مزيناً بالجواهر وأنيقاً بالرقص، ومن المرجّح أن يُقطع رأسه بغية الحصول على هذا الجزء المشابه للكوب (الرأس) الصالح للأكل. ليس مفاجئاً أن تكون الذُرة هي المحصول الأساسي لشعب المايا القديم

وذلك بسبب القدرة الإنتاجية والرمزية أيضاً، وكان هناك محاصيل أخرى ذات قيمة كبيرة وصغيرة كالحبوب والكاكاو. لقد طبّق المزارعون أسلوب الزراعة المعقّمة (حرق الأرض لتطهيرها وزراعتها)، أو الزراعة المكثّفة لخلق بيئة منوّعة. وبشكل مثالي، كانت التربة غنية إذا كانت قليلة السماكة، وكانت المياه وتصريفها كافياً، وكانت مرتبة في مناطق معينة عبر تطوير نوع من المدرّجات التي تعمل على ترشيح المياه. لقد رغب شعب المايا بالتنبؤ بعوامل الطبيعة المختلفة كالجفاف والأعاصير لكنهم نادراً ما استطاعوا ذلك. ومع طعامهم النباتي أضافوا لحم الغزال والسلاحف، وأنواع لحوم أخرى يقوم فريق بتجميعها في أكواخ ملكية، أو عن طريق مصادفتها في الغابة أو في الحقول المزروعة، وكان لديهم بعض الحيوانات الأليفة مثل الكلب والديك الرومي. ونجد من الهياكل العظيمة أن الضغوط كانت كبيرة جداً على الإنسان في فترة الطفولة، وقد عاشوا حياة طويلة نسبياً مع مستويات تغذية مقبولة.

إن تفكيك شيفرة ما يقارب عشرة آلاف مخطوط رمزي معززة بالنظرة العميقة إلى (الأيقونات والتماثيل الرمزية)، يكشف عن اعتقاد راسخ واسع النطاق بوجود الإنسان في مواقع كالبلاط الملكي والزراعة والصيد البري وصيد السمك، والصراعات الواسعة الانتشار. لكن الاعتقاد الأساسي وضعَ الإنسان في إطار الزمن - زمن أثّر في القدَر والأداء المناسب، زمنٌ راسخ في حلقات التعقيد الهائل ومندمجٌ معها. وأكثر من مجرّد إطار طبيعي بالمعنى، لدى الزمن سمة فيزيائية ملموسة ترتبط بالبناء الهرمي والمحتوى السردي. لقد كان نشاط الإنسان في جزء منه منتجاً من ذلك الرابط الذي يجمع البنية والمادة بطرق تتطلّب عرضاً دقيقاً.

مباشرة بعد إعادة استكشاف كتابات شعب المايا، وظهورها التدريجي كموضوع يستحق البحث، علّق الباحثون أولاً على الأرقام

في النصوص، ثم على التقويم. وفي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر الميلادي، تم تحديد معظم حلقات المايا مع تعديلاتها المعقّدة في بعض مخطوطاتهم الناجية، وفي البقايا الحجرية التي احتفظت بأول منشوراتهم القابلة للاستخدام في ذلك الزمن – منذ البداية، تؤكد الإحاطة بالإيقاعات البصرية لنصوص المايا التحدي الكبير للمصوّرين الأوائل. لقد كان التقدم سريعاً رغم ضعفه الملحوظ في الأجزاء التي لا ترتبط بالتقويم وعلم الفلك. وكان المحتوى المعروف جذاباً جداً، ويشمل أشكالاً دائرية مختلفة في حركة تبادلية تُظهر تدريجياً أنها تحوي أجساماً سماوية غير الشمس. وقد خلقت مصاعب تفكيك شيفرة معظم الرموز رؤيةً مختلفة عن الإشارات التي تم فهمها عن الزمن بأنه "أعباء يتناوب الحاملون على حملها مدى الدهر"، وبتمجيد أكثر، بأنه نوتات موسيقية في "سيمفونية الزمن... نبالة ساطعة، كنز في مخزن الجمال التاريخي". إن اكتشاف تاريخ سلالات حاكمة خاصة بالفترة الكلاسيكية القديمة، ومعرفة أكثر من مئة شخص في البلاط الملكي قد واجه هذا الدفق، لكن ذلك كان على حساب الزمن كمفهوم أساسي لدى شعب المايا.

حافظت مجموعة فرعية من دراسات المايا على التركيز الأولي على الزمن بالاعتماد على الفلك وقراءة البخت، أو الأدوات التقويمية في مخطوطات ما بعد الفترة الكلاسيكية، وبشكل خاص "مخطوطة مدريد - Madrid Codex". وهناك أبحاث أخرى تبحث بأصول عناصر التقويم، وتعتبر مثلاً أن الرقم (260) يشير إلى مدة الحمل (تسعة أشهر = مئتان وستون يوماً)، وهناك أيضاً أرقام موجودة في تلك الحلقة كالرقم (13) مثلاً، والذي ينتج عن أيام القمر المضيئة بعد أن ينتصف الشهر ويصبح القسم المضاء أكبر من المظلم، أو الرقم (360 يوماً) وهو التقويم الناتج عن الرغبة بدمج دورة شمس تقريبية مع باقي الدورات. ومع غياب أية أدلّة، تُعتبر فرضيات كهذه

على الأرجح طريقة لتحفيز سلسلة أخرى من الفرضيات الفضفاضة. ومن بين هذه الفرضيات كلها لا يمكننا الدفاع سوى عن فرضية الحمل وحدها (انظر لاحقاً في هذا الفصل).

هناك موضوع وظيفي يشق طريقه بحذر عبر هذا العمل، ويميل لرؤية بعض التقاويم كنتاج إبداعي لنوع من التنظيم الاجتماعي: ظهرت حلقات تقويم (52 يوم) الأساسية من "تجميع المستوطنات الموسمية (macrobands)[1] للحقبة القديمة المتأخرة"، أو من " the Long Count – الحساب الطويل" التي تشكل سلسلة من الحلقات المكثفة، ومن اهتمام الأسر الملكية بنجاح طويل الأمد بتكرار الحلقات (فيريز 1987). وهناك عمل واحد قام به جغرافيٌّ ذو سمعة حسنة سعى إلى حد ما لينسب الاختراعات التقويمية، وتقويم (260 يوم) تحديداً إلى "[New World Hipparchus – عالم (هيباركوس) الجديد] ... ذلك العبقري المبدع... الذي تحدث لغة (الزوك) وعاش أواسط القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وكان عازماً على تفسير إيقاعات السماء" (مالم ستورم 1997). لقد كان التفسير المختزل أنه في هذه المنطقة فقط، ونظراً للقيود الثقافية في ذلك الزمن، ومع الانتماء اللغوي، يمكن لتقويم (260 يوماً) أن يشير إلى فترتي الأوج الشمسي (الفترة التي تصبح فيها الشمس عمودية تماماً على الأرض في المناطق الاستوائية).

فالتحدي إذن هو في تحديد "كرونوسوفي" شعب المايا القديم من مصادر صلبة مرئية تؤرّخ الفترة الكلاسيكية بحد ذاتها. إن إخلاء المسؤولية واجب منذ البداية: إن المصادر حول "كرونوسوفي" المايا في الفترة الكلاسيكية غنية وشحيحة في آن معاً. غنية لأن بعض

[1] مصطلح انثروبولجي يُستخدم لوصف مجموعة أو عدة مجموعات من عائلات مترابطة تقوم بتأسيس معسكرات لتجميع الصيادين بشكل موسمي، وهي تُستخدم كنموذج لمجتمعات ما قبل التاريخ. المترجم.

الشعوب الأخرى ما قبل الكولومبية زوّدتنا بمدخل عظيم للفكر القديم، وشحيحة لأن نصوص المايا وصورها تركّز بالإطار العام على الشريحة العليا في المجتمع، "the ajaw = السيد أو الإله" وزوجته أو زوجاته، وأتباعه المباشرين، إضافة إلى تلميحات متقطعة عن حرفيين (رسامين ونحاتين)، وأجانب من (وسط المكسيك) وأسرى حرب النبلاء، وبعض الآخرين. يمكن القول إن العقليات التي هيمنت على هذا العالم قد جمعت في مزيج متنافر غالباً جمالية دمائة لطيفة، واهتماماً وحشياً بقضايا الشرف والعار. إن استكشاف أفكار حول "كرونوسوفي" في شرائح المجتمع المتعلّمة والثرية أمر ممكن لكنه يحتاج إلى فرضيتين: تنعكس معتقدات غير النخبة على النخبة أو تؤثّر عليها، وبالتالي يمكن الاستدلال عليها من العروض الدائمة للأصول الملكية أو أصول النبلاء؛ والفرضية الأخرى هي استبقاء المزارعين المحافظين من الماضي القريب لجوهر العادات القديمة. والجدل في هذا الأمر مماثل للمقارنات اللغوية. إن الأفكار والممارسات المنتشرة على نطاق واسع هي إما مشتقّة من الجذر المشترك ذاته – شكل سلفي – أو انفصلت في وقت لاحق وحققت انتشاراً واسعاً – اقتراض واستعارة. من هذا المنظور المحمّل بالافتراضات نجد أن وثائق الأجناس البشرية المتعلّقة بالطقوس التقويمية لدى شعب المايا الحالي أو التاريخي تستطيع أن تفتح ممارسات استمرّت آلاف السنين. والنتيجة هي أن هذه الاختلافات عن الشكل الملموس الأصلي تمثّل نوعاً من "الثبات" الثقافي. وإن كانت هذه الفرضيات صالحة فهي أقل أهمية من تبرير ادعاء يقوم على أساس كل حالة على حدة.

إن إدراك هذه الحلقات أمر إنساني ومحسوس في الواقع: يأتي النهار ويمضي ويتبعه نهار آخر ويتخللهما ليل، كخلفية لإيقاعات الإنسان المرتبطة بحالة الطمث والإنجاب والعمل المجهد الموسمي. هناك حلقات كثيرة في المصادر القديمة، وأهمها تلك المرتبطة بـ "النهار

- k'in"، لكنها تشمل أيضاً معنى "الشمس" أو "الاحتفال". وهناك شكل بديل آخر يُظهرها بهيئة رأس إله الشمس (عادة k'inich) أو قرد منحوت، كائن ربما تم ربطه للحفاظ على تعداد الأيام. إن "Ajk'in" مصطلح معروف في (يوكاتان)، ويُطلق على "الكاهن" الذي ربما تفرغ لهذه الوظيفة إضافة إلى تنسيق الأعياد في أيام محددة؛ ومع ذلك لم يُستشهد به في مجموعة النقوش الكلاسيكية القديمة سوى مرتين فقط. ويظهر مصطلح "الليل - ak'ab" أحياناً بالتزامن مع "النهار"، وبخاصة كجزء من فكرة الكمال أو الإتمام المناسب "tz'ak". لكن من أجل تقدير الفترة المنصرمة يظهر لدينا مصطلح آخر هو "الأيام المنصرمة - eew". إن النظام الثاني للوحدات هو نظام "العشرين يوماً" المرتبط بوضوح بمصطلح "الشخص". وهذا من دون شكّ، بسبب العدد الكامل لأصابع الإنسان في يديه وقدميه. من هنا جاء أساس (قاعدة العشرين) التي سيطرت على وحدات المستوى الأعلى. أما "السنة - Ha'b"، وبشكل خاص (360 يوماً)، و(365 يوماً) الأكثر ندرة في النصوص الكلاسيكية القديمة، فربما تم اشتقاقها قديماً من وحدة لا تقبل التقسيم منسوبة إلى "الماء"، وهي تذكّرنا بالتالي بالمواسم الجافة والممطرة التي تهيمن على منطقة المايا. حتى الحلقات الأكبر التي بُنيت على (قاعدة العشرين)، أي مجموع عشرين وحدة من وحدات (360 يوم) – عشرين سنة تقريباً – وعشرين وحدة من (العشرينات). أما "pik، أو pih"، فهو مصطلح تم توظيفه في سياقات أخرى ليدل على "الكاكاو" أو الحبوب أو حاوياتها، كمية كافية يمكن نقلها بالحبال. وهو يحمل أيضاً معنى لا جدال فيه، كمية هي "أكثر مما يمكن عدّه بسهولة". مع فارق بسيط يفسّر ظهوره في "1 pik k'uh" (الثمانية آلاف إله"، أي عدد كبير من كائنات من هذا النوع يصعب عدّها. هناك وحدات أعلى تمتدّ إلى

مضاعفات سنوية للرقم (20^{21})، لا تزال معروفة في كوبا والمكسيك، ورموز أقل مبالغة في (ياكس تشيلان) وبعض المواقع الأخرى.

لقد تم وضع هذه الوحدات الزمنية في سجلّات مجزّأة إلى سنوات وأيام تُسمّى بسبب طولها "الحساب الطويل" ويُطلق عليها اسم "السلاسل الأولية" بسبب موقعها العادي غير الثابت في المخطوطة. ويبدأ الطول الهائل للزمن في جزء من دورته (the pik position – موقع البيك)، في الرابع عشر من أغسطس عام (3114 ق.م) بحسب الارتباط الأكثر تفضيلاً لتقويم كل من المايا والأوروبيين على الأقل. لكن الفكرة التي تقول إن شعب المايا أوشك أن يسجّل ذلك التاريخ، ويحتفظ بالحساب الطويل من ذلك التاريخ فصاعداً، هي فكرة لا يمكن تصديقها لأن أسلاف شعب المايا كانوا صيادين أميين وجامعي مواد وبستانيين. كما أنه لم يُعثر على "الحساب الطويل" بداية في السياقات الواضحة لحياتهم بل في مواقع معيّنة مثل "مضيق تهوانتيبيك" في المكسيك، قبل "بداية السنة الميلادية" مباشرة، وقبل حوالي ثلاثة قرون من العصر الكلاسيكي. وهناك فقرات منوّعة من نصوص لاحقة توضح أن "الحساب الطويل" بالنسبة لشعب المايا كانت نوعاً خاصاً من "رقمٍ يدلّ على المسافة" أو سجلّ للأيام المنصرمة يعالج نظاماً رمزياً. إنه يبدأ برمز لا يزال غير معروف، يدلّ على تشديد خاص، ويُحصي الزمن بدءاً من حدث مُفسّر في عدد أقل من المواقع. لقد أدّى هذا الحدث إلى فترات التأمل لدى أشخاص مولعين بالتخيّل رأوا في الدورة التالية لتلك الحلقة، في الرابع والعشرين من ديسمبر عام (2012 ميلادية) (اعتماداً على العلاقة المترابطة مع التقويم الأوروبي) احتمال حدوث تجديد يدعو للتفاؤل أو كارثة لا مفرّ منها. لكن ليس لهذه المعتقدات أساس في أدلّة المايا وذلك لسببين: تشير المصادر الكلاسيكية إلى حلقات أعلى فقط، وبالتالي فإن التحوّل هو واحد من مجموعة دورات تحدث في أوقات

مختلفة: ولا تترك طبيعة الحدث السابق أي تلميح عن كارثة في التكرار التالي.

لقد تم توثيق تاريخ عام (3114 ق. م) في مواقع مثل (كويريغوا، بيدراس نيغراس، وغواتيمالا، باالينكو والمكسيك) إضافة إلى مواقع أخرى. وفي (بالينكو)، ترتبط الأحداث بأصل سماوي من خلال إله ذي أهمية كبيرة للسلالة الحاكمة بالتوازي مع ما يمكن أن يكون (تجديد الموقد)، وربما يكون في موقع معروف باسم " ti'kan yax? K'oobnal – فم السماء أو حافة السماء، موقع الموقد الجديد أو (الأول)". ويشير أحد الأقسام إلى "تغليف ما يُدعى [ij*]"، عنصر يدخل في طقوس إراقة الدماء في مخطوطات لاحقة للمدينة. إن الأحداث التي سبقت هذا التاريخ أو أتت بعده هي أحداث غير مفصّلة لدى أية تجمّعات بشرية أخرى، وهذا ما يترك انطباعاً بأن هذا التاريخ (3114 ق. م) هو واحد من عدّة تواريخ في فترة زمنية مزدحمة بكائناتها الأسطورية. يهتم اليوم الأساسي في مدينة "كويريغوا" بموقع الموقد، لكنه يهتم أيضاً بموقع النُصب الثلاثة. مشاركة الألهة التي لم يرد ذكرها في تاريخ (بالينكو). وعلى آنيتين من الأواني في منطقتي (نارانجو وغواتيمالا) يجري الحدث خلال ما يُدعى "فترة الليل"، مع استدعاء لـ "الآلهة السماوية والآلهة الأرضية" وتنظيمها تحت سلطة إله تاجر. يتم وزن "الحجر الأسود أو المدخل العظيم، وهو اسم مدينة أيضاً - Piedras Negras" مع أخذ إمكانية تفكيكه بعين الاعتبار بناءً على أسس حكاية (بالينكو)، لكن تدخل هنا مزاعم بتورّط حاكم "Piedras Negras" الأسطوري.

تُختصر المسألة بثلاث نقاط: **أولاً**، سرد أصلي تشترك به عدة مواقع، ويتضمن موقع "الفرن الجديد" أو الفرن "الأول". **ثانياً**، إضافة تفاصيل أخرى إلى الحكاية، أو استبدالها بشيء منفصل، **وأخيراً**، تقارير محلية تربط الموضوع الأول بسلالة حاكمة راعية.

هناك سبب وجيه لرؤية هذه التقارير، دون عناصر مشفّرة باعتراف الجميع، وكأنه شروحات لحالة خلق أو تدمير، أو حكايات عن إله الذُرة بحسب آراء البعض. لكن ما يشير إليه الحساب الطويل فعلاً هو الطبيعة الأساسية لهذا التاريخ. لقد كانت جميع الأحداث الأخيرة مرتبطة بقصة لاهوتية، مع بعض الاستثناءات.

إن السمة المميّزة للتواريخ الموجودة في "الحساب الطويل" هي عدم وجود أية إشارة إلى نبوءة أو قراءة البخت. وقد ظهرت تصريحات عن أحداث مستقبلية في وقت لاحق في المصادر المتعلّقة بالفترة الاستعمارية، وهي تتضمن وثائق عن طبيعة نبوئية أو وحياً من نوع ما. وأسفرت النقاشات عن أن تكهّنات من هذا النوع تُشكّل المخطوطات الناجية. ومن دون تردد، أثّرت محاولات فهم المستقبل بشدة في المعرفة التقويمية والممارسات ذات الصلة، إن الحبوب والبذور تشكّل اللبّ أو "الرؤية" الموثقة بين شعب المايا كما في عصرنا الحالي. وقد كانت معظم نصوص المايا تُدوّن على مواد قابلة للتلف، وأي تصريح عن محتوى مُحتمل لوثائق المايا يتطلّب الحيطة. ومع ذلك تُشير ملاحظات في المصادر الكلاسيكية المتينة إلى بُنية زمنية معروفة فقط. إن المزاعم لا تقبل الجدل في الرموز بإشارتها إلى الفترة التي ستنتهي فيها دوائر معينة (سيأتي "أوتوم – utoom" أو سوف يكتمل "تزوتجوم - tzutzjoom – تزوتجوم")، بقدر ما ستنتهي السنة الحالية في منتصف ليل الأول من شهر يناير.

في هذه المراقبات كلها تكمن حقيقة جوهرية تخص مفاهيم كلاسيكية، وهي أن قطاعات زمنية كانت تُصوّر بمصطلحات بنية شاملة. لقد سيطرت على أجزاء خاصة من سلسلة، لكن من الممكن أن نفهم انهيارها خلال فترة زمنية لم تكن قد اكتملت بعد، لكنها ستكتمل بالتأكيد. وهكذا كان الزمن توقعياً، كما تم التعبير عنه بطرق متعددة. يُعطى الملوك وبعض الملكات والنبلاء رموزاً

"عشرينية". ويقال مثلاً عن شخص في الخمسينيات من عمره بأنه "سيّد - jawa" في عمر (الثلاث عشرينيات). وهذا يعني أن الحاكم كان بين العشرين الثانية من عمره (أربعين عاماً) والعشرين الثالثة (ستين عاماً). وهذا ليس مجرّد زمن محدد بل هامش كبير في فكر شعب المايا القديم.

ثمة تصوّر أكثر دقة. منقوش على مذبح في "إل بيرو في غواتيمالا: "tzutzuyi u-12-3-winik-ha'b? tu-yohl-ahk" و"تعني أنه أتمّ السنة الثانية عشرة من 'العشرين الثالثة من عمره'، ممتدّاً في قلب السلحفاة". إن الفكرة الأساسية أنه كان في الثانية والخمسين من عمره - اثنتا عشرة سنة من فترة بين الأربعين والستين – الامتداد الأساسي للمايا، كما سنرى لاحقاً في هذا الفصل. والحدث السعيد يجري في اليوم الأول، "Imix" من الشهر الأول "Pohp"، ويرافقه "صناعة تماثيل وأيقونات كونية" (لاحظ أن أسماء هذه الأيام أسماء تقليدية، ومع ذلك لم يتم تحديدها عبر تفكيك الشيفرة). يجلس الحاكم داخل كهف على سطح الأرض مباشرة، ويُرى وكأنه سلحفاة برأسين تطفو على بحر بدائي، وينثر نباتات الذُرة في الاتجاهات الأربعة. أن تكون موجوداً في لحظة مناسبة لا يعني فقط أن تشغل ومض لحظة معينة؛ بل أن تعبّر عن علاقات مع كيانات أرحب، وتستحضر لحظات ومعانٍ تتجاوز الحضور اللحظي. إنه هذا الفهم الذي سمح لحاكم (لاكانها، في المكسيك) مثلاً أن يُقدّم نفسه بصفة إله نثر الذُرة الذي يظهر من تلّة خصبة فيها حصى وأوراق شجر (ميلر ومارتين 2004: 34). ومع نهاية الحقبة الكلاسيكية القديمة، حتى عندما استمرّ "الحساب الطويل" كنصّ مهم عن الزمن، بدأ خبراء الـ "كرونوسوفي" من شعب المايا بتضييق إطار الإشارة إلى الحسابات التي كانت تشدد إما على حساب "العشرين سنة وامتداداته" أو على وحدات زمنية يتم تحديدها بقطع حجرية. بدا تعداد "العشرين سنة"

مناسباً لإجراء حسابات عن فترات الحكم المتعاقبة كما في (بالينكو، بومانا والمكسيك). إن الإطار الزمني مناسب أكثر من الأشهر أو الوحدات المنظّمة الأخرى للتركيز على سيرة ذاتية طويلة. وفي (تيكال)، ازدادت الاحتفالات بأحداث كهذه ضمن مجمّعات معمارية تم بناؤها للإحاطة بالتماثيل، وتُرِكَت مفتوحة نحو السماء، وبوضع حجر تذكاري منقوش في الجهة الشرقية من المجموعة. وفي مكان آخر، استثمر شعب المايا في إنشاءات حجرية مُتجانسة أكثر تواضعاً.

يُصبح غموض المعنى والزمن واضحاً إن درسنا عدد الأيام في تقويم المئتين وستين يوماً من جهة، وعدد الأيام في الشهر من جهة أخرى. هناك اختلاف نوعي، تتغيّر الأيام بشكل متسلسل ثم تتبنى تعريفاً جديداً عندما تصل الزيادة في الأرقام إلى ما يُسمى "عشرين يوماً مضى"، ينتقلون بعدها إلى شهر جديد، وأخيراً يمرّون بخمسة أيام يُطلق عليها صفة "فجوة السنة" أو "مخزن السنة"، أو يصفونها باستخدام نادر جداً *"السيد العاري (؟) المُفرج عنه"*. إن إشارات اليوم معروفة للباحثين بأسماء جاءت بوقت متأخر جداً، ويحمل بعضها فقط أدلّة رمزيّة تُثبت أنها من الحقبة الكلاسيكية، ومنها كلمة "ريح - Ik’" وكلمة "كلب - Ook"، و"قرد - Chuween"، "القطط - Hix"، "كوكب الزهرة - Lamat"، "سيد - Ajaw". لكن هذه الكلمات أيضاً تدخل ضمن إطار التخمينات، ولا يمكن إثباتها في معظم مواقع المايا.

لقد ظهرت رموز العشرين يوماً في أسطوانات منقوشة مميزة — خرطوشة أسطوانية الشكل أشبه بالختم - يُحتمل أن تُبطل مفعول قراءات تأسست في سياقات أخرى. وكما أشار العديد من الباحثين، فإن القليل من المخلوقات التي تم تمثيلها في القائمة يمكن العثور عليها على الأرجح في المناطق الاستوائية المنخفضة، وهذا يدلّ على أصولها الراسخة في تلك الأماكن في فترة تسبق

الألفية الأولى قبل الميلاد. ومع ذلك فإن مخلوقاً كالتمساح، وهو رمز بديل لليوم الأول، يمكن أن يلعب دوراً أسطورياً في مكان بعيد عن المستنقع الذي يعيش فيه. وفي مقطع شعري شهير لـ (ويليام بلاك)، رأى الشاعر نمراً "ساطعاً ملتهباً"، ربما في "حديقة حيوانات لندن"، لكنه لم يكتب عنه عندما كان في الأدغال. ومن غير الممكن صوغ نتيجة نهائية حاسمة عن سبب ظهور أيام معينة في التعاقب الذي تفعله، مع أنه كان ثمة نماذج مزدوجة غامضة: اليوم الأول، مع إشارة تستخدم في مكان آخر للدلالة على "الماء"، الأزواج في اليوم الثاني، رسم رمزي "للريح"؛ اليوم السادس عشر، مرتبط بـ "الشمع، أو أسطوانة فونوغرافية"، تسبق اليوم السابع عشر، "الأرض"، وكلاهما مرتبطان من حيث المفهوم بفكر المايا كإشارة إلى زيادة في الرائحة العطرة أو القذرة. كلمة أخرى هي "الصوّان" اليوم الثامن عشر، يحدث قبل التاسع عشر مباشرة، وهو "الكاواك" الذي يحتوي على إشارات للحجر، براءة اختراع "حجر الصوّان". لا يمكن لهذه الثنائيات أن تكون مصادفات مبهمة كما تبدو حالياً.

ميزة أخرى لرموز الأيام، هي ترافقها مع أداء قرابين بدائية. في ظهورها الأول الذي يرجع إلى مطلع القرن الثالث قبل الميلاد، تمثّل الاسطوانة المنقوشة (الخرطوشة) إشارة اليوم ككتلة من الدم النازف المتخثّر. كما أن بعض الإشارات، حتى تلك التي ترجع إلى تاريخ متأخر جداً، تستخدم اللون الأحمر القاني، وتميل بوضوح لاستحضار الدم. ونرى عبر الاستدلال أن إشارات الأيام وحلقاتها قد أتت إلى حيّز الوجود بسبب الأضاحي القديمة، وتدعم هذه الفكرة كتاباتٌ على إشارات الأيام المكسيكية التي تبدو كما لو أنها اقتُطِعَت من أجساد حيوانات. أما ممارسات شعب المايا الأخيرة، التي عُثِر عليها في أقدم نصوص الحقبة، فكانت لتحديد أسماء أيام للناس، وربما لتسجيل تاريخ ميلاد أو الأمل ببشارة تأتي من فرضيات كهذه. لقد كان الأدب

المكسيكي أكثر صخباً حول أسماء الأيام وأسماء البشر لدرجة أن شخصاً يولد في يوم "الأرنب" مثلاً أو "الأوسيلوت = قط بري صغير"، قد يتّسم بالخجل أو الشراسة بناءً على الكائن المرافق لإشارة اليوم الذي وُلِدَ فيه.

وبإلقاء نظرة على أدلّة لاحقة، نجد أن أسماء الأيام في النصوص الكلاسيكية القديمة نادرة بشكل مدهش كأسماء الأشخاص. تأتي معظم الأمثلة من مناطق المايا الغربية، والقليل الموجود منها عُثِرَ عليه مع نحاتين، وهناك حالة واحدة كانت مع ما يمكن أن يوصف بـ "سيد لا يحكم". يناقش هذا النموذج بأن المعتقدات التقويمية التي وُجِدَت لدى شعب المايا في الفترة الكولونيالية كانت واسعة الانتشار لكنها كانت علامات على مناصب أدنى تخلّى عنها الملوك بقوة. ربما لم يرغب الحكّام بالخضوع لإعاقة فأل أو تكهّن يوصف بالحتمي. ومع ذلك ربما كان فنّ صناعة الأيقونات في إشارات الأيام ذا صلة ثلاثية، في تعبيره عن الأضاحي الطقسية الضرورية للحفاظ على الزمن أو خلقه من جديد – كانت المساهمة الملكيّة مهمّة هنا بشكل لا جدال فيه – والأضاحي الحامية المقدّمة مع الولادة، والسيلان الدموي الناتج عن الولادة بحد ذاتها.

هناك نقطة قد تكون دقيقة وأساسية جداً على المستوى الأعمق، وهي أن ذلك الزمن لم يكن مجرّد هيكل مؤطّر تُعلّق الأحداث عليه، بل كان كياناً مادياً، وهذا مشهود له في ميزات مختلفة. إن الأرقام المرتبطة بإشارات "الأيام العشرين"، هي ثلاثة عشر بالمجموع العام – وتحقق بالتالي حلقة شاملة من (260 يوماً) – تُظهر علامات تحددها كحجر مصقول. الأرقام لامعة وصلبة، ربما جزئياً كما يتم تصوير أجهزة العد، سلسلة فيها حجارة وحبوب ربما كانت تُستخدم في الحسابات الرياضية القديمة لشعب المايا. وكان السادة في عدة مشاهد يحملون هذه السلسلة في أيديهم. إن تفسير الكتابات

والمنحوتات هو أحد السمات المميزة لتمثيلات المايا، لكن ربما تكون هذه اللوحات أكثر من مجرّد عروض رمزية استدلالية. بتحميل الأيام الأولى للسنوات المنصرمة، وتصنيفها في سلسلة من "أربعات"، ربما فرّغ السادة الدور الطقسي "لحَمَلَة السنة"، وتمسّكوا باليوم الأول من السنة الجديدة أو قدّموه. وفي أحد المشاهد، يكون السادة غير مَلَكيّين، وتشير ألقابهم ضمناً إلى ملوك. وهناك صور كثيرة تشدد على دور الإصرار في دعم العالم الذي يختاره الحكّام. وقد كان النبلاء صارمين، لكنهم كانوا مطيعين أيضاً وينفّذون أوامر الملك. ربما كان الحفاظ على الوقت واجباً كونياً للنبلاء أيضاً كونهم مشاركين في الحياة المنظّمة للمايا الكلاسيكية.

بالنسبة للمايا، يضللنا الرقم "أربعة" بارتباط آخر له بالاتجاهات الأربعة. فلدى المايا قناعة مشتركة موثّقة في عدد كبير من المصادر بأن محطات الزمن تتوافق مع قطاعات المكان. ونشاهد عرضاً واضحاً لحاملي السنة العددية على الجدران الأربعة لقبر قديم في (ربو أزول، غواتيمالا). وبطفوها فوق جبال لها اتجاه محدد، تلمّح إشارات الأيام لنمط (مكاني- زماني) تنتقل فيه أيام رئيسة من سنوات معيّنة في المكان والزمن، وذلك بارتباط وثيق مع الهضاب المقدّسة في الأرباع الأربعة. لكن من الصعب جداً على أية حال الوصول إلى ارتباط هذه النماذج مع مشهد فعلي من الحقبة القديمة الكلاسيكية، أو مشاهد من مدينة أخرى. لكن ما يمكن ذكره بأمان أكبر هو أن بعض منحوتات "الأزتك المكسيكيين" تحتوي نقوشاً لإشارات أيام مماثلة على الجدران الأربعة لواجهات حجرية، وتبدو كما لو أنها مساحة كاملة شاملة وعقد مركزية يدور حولها المكان والزمن.

ثمة رمز آخر عن الهيئة الجسدية هو إشارات الأيام، وبشكل خاص هيئة "السيد"، اليوم الأخير من سلسلة (العشرين يوماً). لقد كانت منحوتة وكأنها تصوير فعليّ لحكام معروفين. وقيل في عدد من

الحالات إن الملك، أو الملكة تُجَسد إشارة "السيد" مرقمة على أسطوانة كاملة (خرطوشة) كما يظهر في "u-baah ti-10-ajaw"، إن 'جسدها' [صورتها] كعشرة "أسياد". يبدو الزعم على هذا النحو، بما أن الحلقة الجديدة أوشكت أن تُغلق، وكان الحجر منتصباً لإحياء ذكراها، فإن الملك نفسه يرأس وحدة الزمن هذه ***ويصبح في الجوهر***. هناك مؤشرات أخرى في المصادر الكلاسيكية، ومعظمها من رقع منقوشة، على أن جوهر تلك النقوش في أعلى المنحوتات كان يدمج وجوده بشكل فائق مع تلك الموجودة في الحجر. وبهذه الطريقة، يصبح الحاكم إشارة اليوم وينقل صوره المهيبة إلى حجر خالد، وبشكل خاص (كشاهدة قبر) تنتصب واقفة في الساحات العامة.

هناك تصريح معبّر يشير إلى أن تاريخاً معيناً كان "على خلفية" تاريخ "سيد" معين. لقد جاء هذا التاريخ الأخير بعد "سيّد" مرقّم، مع تضمين دقيق لمفاهيم زمنية كلاسيكية. من المحتمل أن الأيام كلها، وإشارات "السيد" بشكل خاص، كانت موجّهة باتجاه واحد. لقد قابلها البشر في الحياة وجهاً لوجه، وتركوها خلفهم وتابعوا طريقهم نحو إشارة "السيد" في الأمام. وبالتالي لم تنظر العلامات الأساسية لوحدات الزمن إلى المستقبل بل إلى الخلف، إلى الأحداث المعروفة في الماضي المرئي بالنسبة لهم. وكما يقود الحكام مرؤوسيهم تماماً، استبدّت أيام "السيد" من هذا النوع بوحدات الزمن الأخرى. ربما أثّر طابع هوياتهم بأيام تحت "سلطتهم"، وببنية كليّة مكوّنة من أيقونات ارتبطت منذ القدم بالدم والتضحية.

إن مجموعة من الأمثلة ذات الصلة في إشارات أيام "سيد" مرقّم، تظهر بشكل فردي على لوحات أو على بعض الأطباق. وتوظيف هذه الإشارات وحدها دون مساندة معلومات التسلسل الهرمي، يفترض أنها تشير إلى وحدات أساسية للزمن، وربما امتدادات "مجموعة الأيام العشرين" التي وصلت إلى نهايتها في أيام

"سيد" معين، وهي الفترة التي تفانى فيها شعب المايا بوضع (حجارة المونوليث) في ساحاتهم العامة. وبما أن تخليد ذكريات الزمن الماضي يميل إلى أن يُعرض على أطباق ملونة أو في فجوات تشبه الكهوف على حجارة معينة، يُفترض أن هذا التوجّه كان مهماً بطريقة ما لشعب المايا. وهناك مواد وألواح دائرية منقوشة كان يُنظر إليها بوصفها أنماطاً دنيوية أرضية، لكنها اتضحت بشكل أكبر عندما أظهر المايا "مذابح المعابد" وكأنها سلاحف تُطلِق "إله الذُرة الجديد" (انظر سابقاً في هذا الفصل). ولهذا فقد أثارت إشارات أيام "السيد" المرقّم إله الذرة ورسّخت وحدة الزمن هذه، واستثمرت جوهر كائن خارق في مركز العالم. لقد بدا شعب المايا وكأنه لم يدرك التناقض بين العيش في عالم كهذا وتكراره في مستويات متعددة، من مذابح حجرية في الأسفل إلى ألواح متحركة. إن صور الكهوف مرتبطة بهذا الموضوع بشكل خاص، وذلك لأنها تفترض أن الماضي المنصرم ليس مجرّد نظرة للخلف، بل هو مدفون من ناحية المفهوم مثل جثث الملوك والنبلاء.

وكما أشرنا أعلاه، عند جمع ثلاث عشرة مجموعة من مجموعات "العشرينات" يتشكّل لدينا حلقة طويلة من مئتين وستين يوماً. إن علامة الحقبة الكلاسيكية لهذه الوحدة قد أتى من "تونينا": "13-tuk"، وليس هناك معنى مفهوم تماماً لها. وتدلّ الإعدادات النصية لهذا المرجع على الفترة الزمنية بين موت شاب يافع – كان المولود الأول لامرأة من طبقة راقية – وحدث بناء قبره بعد مئتين وستين يوماً، في اليوم الثامن "للسيد". هذه الفترة التي تقارب تسعة أشهر، توحي إلى حد كبير بنظرية الحمل وإعادة الولادة بعد الموت (انظر سابقاً في هذا الفصل). إن الصورة محاطة بنص يُظهر "السيد، الإله" فوق رأس تمساح، ويُمسك قضيباً عليه "إشارات أرواح". هناك "مذابح، جمع مذبح" أخرى بأحجام متواضعة ومرتبطة بأشخاص

نُبلاء، تُظهر مشاهد مشابهة. وهي أيضاً ترتبط "13-tuk" بأحداث جنائزية ووعد بما سيحدث لنبلاء مفضلين بعد مئتين وستين يوماً.

إن الميزة الغريبة لإشارات اليوم المرقم في تقويم المئتين وستين يوماً هي الممانعة الواضحة لناسخي مخطوطات معينين بتجاوزها، وتبدو كما لو أن الأيام تتمثّل بحالة صحية معينة تتطلب اعترافاً. وهذا يمكن تمييزه من بداية الفترة الكلاسيكية إلى نهايتها. لقد تم اكتشاف الحساب اليومي الدقيق للقطاع في تقويم المئتين وستين يوماً في نص قديم في (أوكساكتون، غواتيمالا)، وقد حيّرت دقّة محتواه وهدفه الباحثين جميعاً. إن ما يمكن أن يُقال بالحدّ الأدنى هو أن الحساب كان يُدوّن بتسلسل أفقي، ويعبر مسافة لا بأس بها من الفراغ، ونادراً ما تضمّن معلومات أخرى أو ترافق مع أحداث أو أسماء ذات صلة. وهذا النص المرسوم بعناية كبيرة يمثّل النموذج الأقرب الذي لدى الباحثين عن قاعدة التاريخ الكلاسيكي تحديداً، أي سجل أحداث متدفق تتخلله أيام قليلة الاعتبار. وتذكرنا الطبيعة الأفقية للسجل بتنظيم الأيام في "مخطوط دريسدن ما بعد الكلاسيكي" الممتد طولاً عبر صفحات، ويذكرنا كذلك بلوحة زيتية مرسومة من الحقبة الكلاسيكية المتأخرة، عُثِرَ عليها في "EK’ Balam" في (يوكوتان). وفي كافة النصوص التي من هذا النوع، وجد شعب المايا هذا النمط حيوياً من الناحية المفاهيمية والتدقيقية لرسم كل يوم عبر الانتقال من حدث إلى آخر. وهناك احترام ملموس للأيام بغضّ النظر عن المغزى التاريخي. إن التفسير البديل هو أن سجلّ الأيام المنصرمة هذا خدم كدافع فوري لخطاب رسمي في تراث القراءة المنطوقة التي ربما ميّزت ممارسات المايا. لقد احتلّت إشارات الأيام فضاءً قيّماً، وسمحت للقارئ مع ذلك، بإعادة حساب كل تاريخ بحالته الكاملة. إن قواعد الوقت في مخطوطات المايا عبارة عن أدلّة على أن الرسوم الرمزية المتوافقة مع إحساس بوقت يمرّ "يتغيّر الآن". ينقل القارئ

معه كما لو أنه في تجربة مباشرة مع الأحداث التاريخية. ولم تكن جدولة الأيام مجرّد مجاملة شكلية لسلسة الأيام، بل دعوة لاجتياز الزمن كقارئ يخفف الماضي أو يلطفه.

يمكن لـ "كرونوسوفي" المايا أن تشغل عدة كتب أو أكثر، لكن الحلقة الباقية التي احتوت المكان وكل شيء هي السنة الشمسة أو مقارباتها المتنوعة. لقد أجبرت شبكة الأرقام والحلقات الضخمة شعب المايا على التناعم من خلال إدراك الأهمية الأساسية للسنة الشمسية – ارتبطت بها حلقات عملية تخص الزراعة وما يُنسب إليها من نشاطات – وإيجاد طرق لاختصارها بخمسة أيام كي تتفاعل مع "الحساب الطويل" وعشريناته المتعددة. إن الذكرى السنوية الحقيقية للسنة الاستوائية معروفة في عدة مواقع، وبشكل خاص في (بيدراس نيغراس)، لكن كان يُنظر إلى السنة على أنها ثلاثمئة وستون يوماً أو ثلاثمئة وخمسة وستون يوماً. وقد كان للسنة الشمسية أهمية مركزية تم التعبير عنها في تاريخ مبكر جداً في تنظيم غامض للأبنية وذلك للاحتفال بأحداث (غامضة) عند الانقلاب الشمسي أو الاعتدال الربيعي ودمجه في قياس دقيق مع وجهات نظر عن الملكية، وعن جوهر المسيح في وقت لاحق. وللتأكيد فقط، كانت العلاقة مع السنة الزراعية غير محددة، وتنزلق مع الزمن على الأرجح، لكن من الجدير بالذكر أن التعبير المجازي "u-kab-jiiy" عن الشخص الوسيط، يشبّه تصرّفات الحكام والأسياد بتسميد الحقول وتحضيرها. لقد وجد الحكام مجازاً من هذا النوع مفيداً في تبرير السلوك الملكي وتفسيره للمواطنين العاملين بالزراعة. لكن هذه المهام لم تكن للتحكم بالزراعة والمحاصيل. ومع ذلك، إن تشابك حلقة الثلاثمئة والخمسة والستين يوماً وحلقة المئتين وستين يوماً والبالغتين (52 سنة) حتى بدء الدورة الكبرى من جديد، كان لها أهمية كبيرة لدى المايا القديمة الكلاسيكية. لقد كانت قريبة من فترة

حياة الإنسان القياسية خلال الفترة الكلاسيكية، ومن أطول مدة في المناطق المعروفة (بعضها قريب من خمسين سنة أو يتجاوزها).

في الختام، إن كان هناك مغامرة فكرية لشعب الماي، فقد اهتمت من بين اهتمامات أخرى بافتتانهم بالزمن ككيان واضح، ودموي أحياناً، وملموس غالباً، أو شيء يجب الاهتمام به وتدليله، وتفريغ مكثّف لعدة طبقات من المعنى. حتى الأرقام التي تمت جدولتها كوحدات زمنية كانت علامات إبداعية على قطع الحجر المصقول، وتفسح مجالاً أوسع لنقل المعرفة عبر قابلية لمس هذا التعداد. لقد كانت بعض الحلقات الأساسية ذات قياس صاعق لدرجة تجعل حياة الإنسان تُرى بشكل أصغر. وارتبط الزمن بالمكان والحركة أيضاً واجتمعت كلها في عروض مكثّفة تُظهر تفاصيل في مواقع وفترات مختلفة. ومع ذلك كان هناك بعض التغيرات الأساسية في "كرونوسوفي" المايا بدءاً بالسنوات الكلاسيكية المبكّرة الأولى حتى الزوال النهائي للمدن في مركز المايا الأساسي. لكن لاحقاً، حظي توظيف تواريخ المايا في الحلقات الأقصر الذي لا يزال فريداً من نوعه في وحدات الزمن الأكبر حجماً، بوفرة في التعبير عن "الحساب الطويل" المُستبدل أو المستكمل.

ربما كان المفهوم الكامن الوحيد هو أن تعقيد الحركة كان مرتبطاً بالتشابه بين كل لحظة وأخرى، وبين كل يوم وآخر – إشارة اليوم ذاتها من حيث الرقم وموقع الشهر. لكنها لم تكن متماثلة أبداً. وبالتالي يستطيع اختصاصيو الـ "كرونوسوفي" لدى شعب المايا تفسير سبب إمكانية فشل التكهّنات بأن المتغيرات سمحت بشيء من التلاعب بالتوقعات من حلقات سابقة. إن ممارسة النخبة للـ "كرونوسوفي" الكلاسيكية، لا تزال تسمح بلمحات متباعدة للنظم التكميلية، لمن هم من غير النخبة، ويشمل ذلك أسماء شخصية كوسطاء عن سماتٍ أو قدر. وقد أكدت (الإثنوغرافيا الوصفية) الغنية على مخاطر الأدلّة اللاحقة والانفتاح عليها. وربما تتفوّق

الاختلافات في المبدأ والممارسة بشكل كبير على التشابهات. وما بقي ليتم تعميقه هو أقل استخداماً في معتقدات يومنا الحالي، من حيث الفائدة، من دراسة قريبة حول الطريقة التي ارتبطت فيها أحداث معيّنة – ولادة مَلَكيّة، موت، اتحاد أو صراع – مع مواقع خاصة في حسابات الأيام. تلك المعاني لا تزال تجعلنا نهرب، لكنها تصبح في متناول اليد مع بذل القليل من الجهد.

الفصل الحادي عشر

الكلمة، التضحية، الكهانة: إنسان الأزتك في عوالم الآلهة

غيلهيم أوليفر

إلى ألفريدو لوبيز أوستن

مقدمة:

مثل العديد من الحضارات المبكّرة الأخرى، افتقد الأزتك نظرية دينية رسمية تقوم على تراث نصّي موحّد كالإنجيل والقرآن. وكنتيجة لذلك، تفاجأ المبشّرون الذين جمعوا معظم المصادر التي نستخدمها اليوم بتنوّع الاعتبارات الأسطورية للسكان الأصليين، وكانوا يميلون إلى رفضها باعتبارها "خرافات سخيفة" كما وصفها (فراي بيرناردينو دي ساهاجون) أحد أهم جامعي تراث الأزتك في القرن السادس عشر. وعلى الرغم من الرأي السلبي الفرنسيسكاني – الذي كان مفهوماً حينها نظراً لدوره كمبشّر – فقد حافظ على كميّة لا تُقدر بثمن من الاعتبارات الأسطورية التي جُمِعَت مباشرة من الرواة الأصليين، حتى بلغة (النهواتل). كما وصلتنا نسخٌ أخرى من هذه

الأساطير من كتّاب متعلمين من السكان الأصليين و(المهجّنين= الأمريكيين اللاتينيين) الذين كتبوا بالإسبانية وبلغة (النهواتل)، وكذلك من المؤرخين الإسبان الذين كان معظمهم أعضاء في الكنيسة الكاثوليكية. إن استخدام هذه الوثائق – إضافة إلى تفسير الطقوس والخطابات التي وصلتنا في مناسبات متعددة، وكذلك التراتيل الموجّهة للآلهة، والقصائد الشعرية والنصوص الأخرى – تتطلّب تحليلاً دقيقاً لأنها تشكّل الموقع الذي يلتقي فيه التراث الأصلي (ما قبل الأصول الإسبانية) مع التأثيرات المسيحية في السياق الاستعماري الذي اندفع المؤلّفون نحوه بأهداف متنوّعة: حاول الرهبان توثيق وثنية الهنود لاستئصالها بطريقة أفضل، بينما حاول السكان الأصليون والمهجّنين تمجيد ماضيهم الأصيل و/ أو ملائمته مع الاستراتيجيات السياسية المعقدة في تعاملهم مع الإسبان. ونحن نعتمد إلى حد كبير في الواقع على تلك المصادر الاستعمارية لتفسير الوثائق التصويرية العائدة لـ (ما قبل الاستعمار الإسباني) (المعروفة بأنها مخطوطات)، وعلى العديد من بقايا الأزتك الأثرية.

ومع ذلك، إن قارنا ما لدينا من معلومات في أمريكا الوسطى مع الكم الهائل منها من حضارات أخرى (كالهند ومصر واليونان)، فسوف يتضح أن الوثائق عن شعب الأزتك، وعن دينهم بشكل خاص، نادرة جداً. وعلينا أن نضيف إلى عدم الثقة (المذكورة سابقاً بالرهبان)، تدمير المبادئ الدينية وتماثيل الآلهة والوثائق التصويرية التي اعتُبِرَت أوثاناً، وكذلك الاختفاء السريع للطبقة الكهنوتية بعد الغزو. ومع تسليمنا، لأسباب تاريخية، بأننا نعرف حضارة الأزتك أفضل من أي حضارة أخرى في تلك المنطقة فإن أدلّتنا الموجودة مُبعثرة جداً. وعلينا بالنتيجة أن نأخذ بعين الاعتبار الإطار الواسع لمشاركة تراث أمريكا الوسطى زمانياً ومكانياً، بمعنى أننا نحتاج غالباً أن نشير إلى وثائق قديمة من حضارات أخرى (ما قبل الكولومبية) (مثل المايا،

ميكستيك، أو هواستك)، وإلى شهادات إثنوغرافية توضح غالباً تقارير من تراث (ما قبل الأصول الإسبانية).

وعلى الرغم من هذه الحدود فإن مصادرنا، وبشكل خاص المكتوبة بلغة السكان الأصليين، تسمح لنا بالاقتراب بشكل مفصّل من فكر ما قبل الاحتلال للسكان الأصليين. وتوضح الأساطير وتفسّر موقع البشر في هذا الخلق، ودورهم ودور الآلهة في هذا الكون. سنرى أنهم وضعوا خطوطاً عريضة لعلاقة البشر مع خالقهم قامت على تثبيت أنظمة تقويمية معقّدة، وهي إحدى أهم الإنجازات الجديرة بالملاحظة في حضارات أمريكا الوسطى. وأخيراً، ما وراء الحسابات الأسطورية، من المهم الإضاءة على نجاة القسم الأساسي من القصائد الشعرية بلغة (النهواتل) التي تعبّر عن اهتمامات فلسفية حقيقية تخص موقع الإنسان في الكون، والطبيعة العابرة للحياة الأرضية، وإمكانية تجاوز الموت من خلال الإبداع الأدبي (ليون بورتيلا 1956). وسوف نرى أن الممارسات المرتبطة بالكهانة (قراءة البخت ومعرفة الغيب) في السياق ذاته ترتبط بسعي عقلاني يشمل تدخلاً بشرياً في القَدَر الذي خصّت الآلهة الأفراد به.

قبل معالجة القضايا الخاصة التي يهدف إليها هذا الفصل، من المهم معرفة أنه في عشيّة الاحتلال الإسباني، كان شعب الأزتك يحكم امبراطورية شاسعة تأسست في فترة متأخرة نسبياً. وبحسب مصادر متعددة، جاء الأزتك من المناطق الشمالية وأسسوا عاصمتهم (مكسيكو-تينوختيتلان) حوالي العالم (1325) بعد هجرة طويلة. وكان وادي المكسيك في ذلك الوقت تحت سيطرة مدينة (أزكابوتزالكو) التي انحدر الأزتك من روافدها. ولم يمضِ قرن على ذلك حتى تحالف الأزتك مع (الأكولهواس) من (تيزكوكو)، وهزموا (التيبانيكس) من (أزكابوتزالكو). وفي العام (1430) أسس المنتصرون (محكمة بثلاث كراسي) الشهيرة باسم (التحالف الثلاثي)

للمدن الثلاث (ميكسيكو-تينوختيتلان، تيزكوكو، وتلاكوبان). ثم استمرّوا بسلسلة احتلالات أدّت إلى تشكيل إمبراطورية عاصمتها (مكسيكو-تينوختيتلان)، وكان عدد سكانها يتراوح بين مئة وخمسين إلى مئتي ألف نسمة في مطلع القرن السادس عشر. ومع أن امبراطورية الأزتك لم تتحد أبداً فقد حكم التحالف الثلاثي أربعمئة وتسع وثمانين مدينة مقسمة على ثمانٍ وثلاثين محافظة تقع في وسط مكسيكو، ومناطق (أواكساكا، جويريرو، فيراكروز) وما بعدها، وتم إجبارها على دفع الجزية إلى (كابيسيراس) (المدن الكبيرة) للإمبراطورية (سميث و بيردان 2003). لكن الطبيعة المجزأة للإمبراطورية ووجود مقاطعات مستقلّة دوماً يُفسّر جزئياً غزو الإسبان للأزتك. لقد استفاد (كورتيز) ورجاله منذ وصولهم عام (1519) من دعم مجموعات السكان الأصليين الذين كانوا يقاتلون ضد (موتيكزوما الثاني) امبراطور الأزتك. كما وقف (الكلاكسكالتيز) والشعوب الأخرى في وادي (بيبلا) إلى جانب الإسبان وشاركوهم غزو إمبراطورية الأزتك وسقوط عاصمتها عام (1521) (توماس 1993).

كان مجتمع الأزتك في وادي مكسيكو متسلسلاً هرمياً بشكل مُبالغ مبالغ فيه، وتحكمهُ النخبة (التلاتوكو) والنبلاء (بيبيلتين) الذين يشغلون المناصب الإدارية والعسكرية. وكان الملك أو (tlatoani) أي ("الذي يتكلم") هو القائد الأعلى للإمبراطورية، وجيشها، والكاهن العظيم والقاضي وومثل الإله (تيزكاتليبوكا) على الأرض. وكانت مُساعدته الأساسية (سيهواكواتل) (ممثّلة إلهة الأرض) لها وظائف إدارية هامة. وكان الحاكمان مسؤولان عن تعيين القادة الرسميين. وقد حاولت طبقة التجار الهامة (البوشتيكا) النشيطة جداً الارتقاء إلى مستوى النبلاء ذاته. وعلى أية حال، كان معظم السكان من العامة (ماسيهولتين) الذين كانوا مزارعين وفنانين، وبعض العبيد (تلاكوتين) الذين كان دورهم الاقتصادي ثانوياً في أنظمة الإنتاج

المتنوعة. إن من الضروري الإضاءة على أهميّة إيديولوجيا الحرب ونشاطات التضحية ذات الأثر الكبير على الحراك الاجتماعي ضمن إطار مجتمع تم تنظيمه بناءً على نماذج سلوك صارمة. وقد روّجت دولة الأزتك لهذه النماذج من خلال أنظمة تثقيف صارمة انقسمت إلى نموذجين من المدارس: كان النبلاء يتعلّمون بصرامة في (كالميكاك) بينما يتلقى العامة ثقافة سطحية في (تيلبوشكالي). وكان التثقيف الديني والعسكري هاماً في كلا المؤسستين. وكان هناك تشديد على الوظائف الحكومية في (كالميكاك)، المدرسة التي يرتادها النبلاء.

أودّ في هذا الفصل تحليل ثلاثة عناوين رئيسة بشكل مقتضب: **أولاً**، أساطير عن أصل الإنسان وكيف تأسست علاقته مع الخالق. **ثانياً**، دور الملك كوسيط مميز بين البشر والآلهة إضافة إلى موقعه كـ "ضحية قربانية" مُحتملة. **ثالثاً**: أفكار الأزتك عن القَدَر والإرادة الحرة اعتماداً على استخدامهم للتقويم وممارسة "الكهانة"، إضافة إلى طرق معيّنة للتواصل اللغوي مع الآلهة.

الكلمة، التضحية، وخلق الإنسان

نستطيع جزئياً تفسير المجموعة الأصلية المنوّعة من الأساطير الأصلية من الخلفية الإثنيّة والجغرافية التي أتت منها، وهذا ينطبق على كل شعب أو مجموعة لديها تراثها الميثولوجي الخاص. ويمكننا ذلك أيضاً بسبب الطبيعة المتغيرة لمفهوم شعوب أمريكا الوسطى عن الزمن، وهو ما بوسعنا أن نفهمه من خلال العمليات الإبداعية المتعددة التي كانت تتكرر كثيراً بناءً على دورات الكون المعقّدة. وكنتيجة لذلك وضعت الأساطير مراتب للآلهة المسؤولية عن ظهور الجنس البشري على الأرض في أماكن مختلفة المنشأ، كما فسّرت أيضاً العمليات الإبداعية المُعتمدة من الآلهة إضافة إلى عناصر مختلفة استخدمتها لتشكيل البشرية.

هناك فرضية مكسيكية واحدة كانت مؤطرة بأسطورة عظيمة كونيّة خلقت فيها الآلهة الثنائية العظيمة (توناكاتيكوهيتلي وتوناكاسيهواتل) أربعة آلهة: (تلاتلوهكوي تيزكاتليبوكا، ياياوهكوي تيزكاتليبوكا، كويتزالكواتل، هويتزيلوبوشتلي). ربما كانت هذه السلالة العظيمة مسؤولة عن أعمال خلق كثيرة كالنار والشمس أو التقويم. لقد مزّقت هذه الآلهة "الوحش البدائي" (تلالتيوتل) إلى قسمين لتشكيل الأرض والسماء، وهو ما يذكّرنا بأسطورة بلاد الرافدين وقيام (مردوخ) بتقطيع أوصال (تيامات) (جاكوبسن 1946: 178-79). وبالإضافة لذلك، خلقت تلك الآلهة ثلاثة عشر مستوى سماوياً وتسع طبقات للعالم السفلي، لتُصبح عوالم تتوزّع الآلهة عليها. وبهذا السياق قيل إن زوجاً من هذا النسل العظيم، وهما "كويتزالكواتل و هويتزيلوبوشتلي" (الأخير هو بديل عن "تيزكاتليبوكا" في نسخة المكسيك هذه) "..... صنعا رجلاً وامرأة: أُطلِقَ على الرجل اسم "أوكسوموكو"، وعلى المرأة اسم "سيباكتونال"، وتم إرسالهما للعمل في الأرض لتقوم هي بأعمال الغزل والنسج، ومنهما يولد "الماسيهوالز" أي [الرجال]، وبالتالي لا يُفترض أن يكونا كسولين بل عليهما أن يعملا على مدار الوقت...." (التاريخ المكسيكي ولوحاته 1941:210، انظر الشكل 11.1)[1]. لقد أُلحِقَت باثنين من الآلهة الرئيسة "كويتزالكواتل و هويتزيلوبوشتلي" في (بانثيون الأزتك) مهمّة خلق ذكر وأنثى بشريين ليكونا بمثابة أب للبشرية وأم لها. لكن طبيعة "أوكسوموكو، وسيباكتونال" – سواء أكانا آلهة أو أسلافاً – ليست واضحة تماماً، ويشير إليهما (ألفريدو لوبيز أوستين 1980) بوصفهما "آلهة البشر" "التي تؤدي دور النماذج البدئية البشرية". وقيل في أسطورة أخرى إن

---

[1] تعود جميع الرسومات إلى "رودولف آفيلا".

الإله الأعلى (أومتيوتل)، "وبناءً على رأي العديد من القدماء، خلق (سيباكتونال) بكلمة منه، إضافة إلى المرأة التي تُدعى (أوكسوموكو)، وهما الثنائي الذي كان موجوداً قبل الطوفان..." (مخطوطة الفاتيكان اللاتينية 3738، 1996). وتحدد هذه النسخة طريقة الخلق باستخدام الكلمة التي نجدها في تقرير آخر أيضاً، مثل خلق الأرض من الكويش مايا" أي من القاعدة الصخرية التي بُني عليها قصر الآلهة لدى "الميكستيكس" القدماء (بوبل فو 1985، غارسيا 1981، أوليفر 2003).

تكون هذه الأشياء مهمة في التقارير الكونية، كونها تتحدث بشكل خاص عن حالات مختلفة حول خلق البشر وتدميرهم في سلسلة شموس أو عصور كونية متعاقبة (أربعة أو خمسة اعتماداً على الإصدارات) تشكّل تاريخ الكون. وبهذا السياق، يعلن مصدر واحد: "... وسألوا أنفسهم، بما أن الشمس تهلك مع البشر، كيف ظهروا لاحقاً وأنتجوا شموساً أخرى وبشراً آخرين، وكانت إجابتهم أن الآلهة صنعت شموساً أخرى وبشراً أخرين" (ثيفيت 1905: 24). بعد كل كارثة تدمّر شمساً، كان الناس يتحوّلون إلى حيوانات، كأسماك وقرود وطيور وكلاب أو فراشات (غراوليش 1997: 63-95). هنا ظهر الناس كقاطنين أوائل للأرض، ومنحوا الحياة للحيوانات بحسب النموذج الذي عُثِرَ عليه في بعض وجهات النظر السائدة في الأمازون (فيفيروس دي كاسترو 2007). إن مجموعة مختلفة من المخططات "المتطوّرة" كتلك التي انطلقت في "كويش ماريا"، تقترحُ محاولات كثيرة من جانب الآلهة لخلق حيوانات في البدء، ويليها بشر مُشكّلين من الأرض أو الخشب، وتبلغ ذروتها في خلق آخر جيل من البشر مصنوع من الذُرة.



الشكل 11.1

"أوكسوموكو، وسيباكتونال"، والد البشرية ووالدتها (كوديكس بوربونيكوس 1991)

ربما يمكن مقارنة النسخة الأخيرة مع أسطورة الأزتك الخاصة التي يعود الفضل في خلق الإنسان فيها إلى "كويتزالكواتل". لقد كان على "الثعبان ذا الريش" أن ينزل إلى العالم السفلي حيث يحتفظ (ميكتلانتيكوهتلي) سيد عوالم الموتى، بعظام العمالقة الذين ماتوا في العصور المبكّرة ورمادهم. وبعد اجتياز الكثير من الاختبارات بنجاح يعود (كويتزالكواتل) إلى الأرض مع هذا العظم والرماد الذي يوضع على الأرض وكأنه ذُرة. وعندئذٍ يؤدي (كويتزالكواتل) والآلهة الأخرى تضحية خاصة من خلال استخلاص الدم من أعضائهم الجنسية أو من ألسنتهم وينثرونه على العجينة التي يتم منها تشكيل البشر (ثيفيت 1905: 26-27).

ما يلفت انتباهنا في هذه النسخة هو المساواة بين الأعضاء الحيّة الخاصة بالإنجاب (الأعضاء الجنسية)، والخاصة بالكلام (ألسنتهم)، التي تأخذ الآلهة منها الدم لخلق البشر الفانين. في الواقع، إن كلمة

إله أو "تنفّس". وسماح المرء بأن يُؤخذ دمه "كتضحية ذاتية". كانت ثنائيات نجدها في مجموعات "أساطير خلق" منوّعة كثيرة. ومثالنا عن هذا الأمر هو تقرير ولادة الشمس والقمر الشهير في (تيوتيهواكان): بعض تضحية الآلهة (ناناهواتل) و(تيكوسيزتيكاتل) بنفسهما، كان على آلهة أخرى أن تقوم بالتضحية لتضمن انتقال هذين الجسدين السماويين. وعندما بقيت الشمس والقمر في حالة عدم القدرة على الحركة، كان تنفّس (كويتزالكواتل) الذي جعل من الممكن لهما أن يتحركا في السماء (سهاجون 1950-1982).

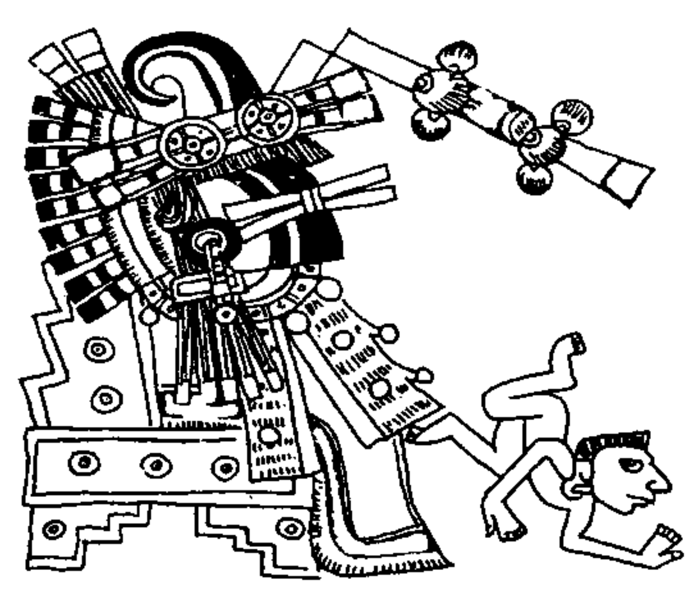


الشكل (11.2)، كويتزالكواتل، الأفعى ذات الريش

ثم أودّ أن أناقش ما يتضمنه تصميم جسد الإنسان من الذُرة، الغذاء الأساسي في أمريكا الوسطى. دعنا ننظر بانتباه أكثر إلى تصرّفات (كوتزالكواتل) في العالم السفلي: عند عودته إلى الأرض، تعثّر الإله وأسقط حمله وتكسّرت العظام والتقط طائر السمان الفتات بمنقاره كما لو أنها حبوب ذُرة. نلاحظ أنه في فكر (الناهوا)، كما لدى

مجموعات أخرى كثيرة، وبشكل خاص لدى الصيادين الرحّل، كانت العظام تساوي البذور التي تنبثقُ منها حياة جديدة (هامايون 2001، أوليفر 2015: 343-53). إن المساواة بين جسد الإنسان، وشكل "عرنوس الذرة" الظاهرة في "أسطورة الخلق لدى المايا"، تمت ترجمتها بلغة (الناهواتل) إلى كلمة "توناكايوتل" التي تعني "جسدنا" وكذلك "رزقنا، معيشتنا"، والذُرة في نهاية المطاف (مولينا 1970: 149). وفي النص الذي يتحدث عن ولادة إله الذرة، وجدنا التفسير الذي يقول بأن إلهة الأرض (كسوتشيكويتزال، سيهاكواتل، أو تلازولتيوتل) قد حملت به من والده "تيزكاتليبوكا" في فردوس (تاموانشان) دون إذن من الإله الأسمى، أي تصّرف ينمّ عن شيء من التعدّي (لوبيز أوستن 1990، غروليش 1997). وبسبب ذلك، ظهر إله الذُرة (سينتيوتل – إتزتلاكوليهاكوي) معصوب العينين (الشكل 11.3). يرمز ضعف الرؤية هنا إلى الإثم المرتكب، واستحالة تواصله من حينها فصاعداً مع الإله الأسمى عبر حاسة الرؤية. وقد سمعنا أنه تم إخراج الآلهة من (تاموانشان) إلى الأرض بعد ارتكاب هذا الإثم. كما أن الجنس البشري، وبما أنه مخلوق من الذُرة، فقد ورث قدرة محدودة على الرؤية (أوليفر 2003: 117-23). وتشرح أساطير أخرى أيضاً فقدان الإنسان القدرة على الرؤية بعد هذه الحادثة، فنجد مثلاً أن شعب منطقة (شياباس) – هم جزء من المايا الذين يعيشون في أدغال المكسيك – يُعتَبرُ مُذنباً بسبب رؤيته زوجاً من الآلهة أثناء ممارسة العلاقة الجنسية، ومنذ ذلك الحين، كانت تُحرق عيونهم فوق صفيحة (صينية) كما لو أنها "فطيرة ذُرة"، ويفقدون بصرهم (بروس 1974: 128-30). وقد حرّضت هذه الأساطير فكرة أن من يتعاطى في مسائل كبيرة هو شخص مُذنب فانٍ، بينما الآلهة التي

تستنفذ جوهر عطاء الإنسان وتتغذى عليه تبقى خالدة – أو أنها تموت وتعود إلى الحياة من فترة إلى أخرى.



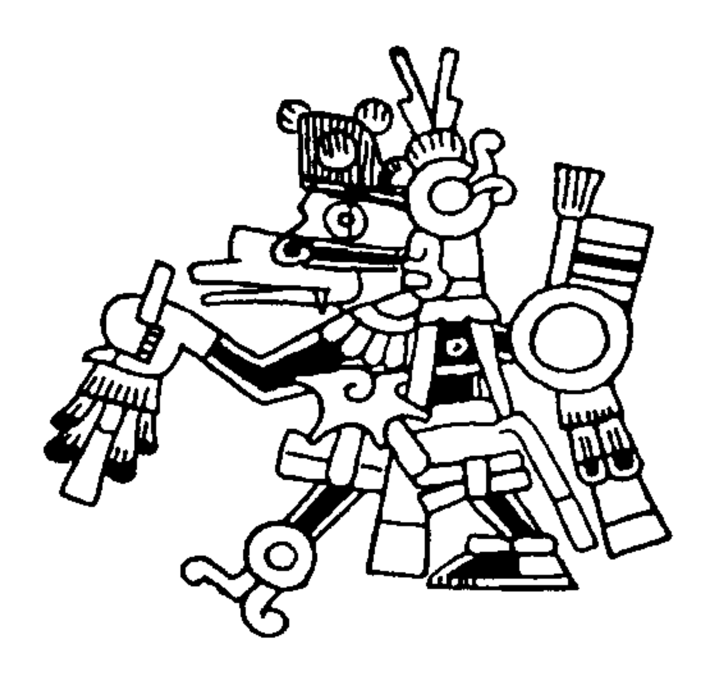
الشكل 11.3
سينتيوتل–إتزتلاكوليوهكوي، إله الذرة وعلى جبينه قناع وأوراق مزخرفة

لاستهلاك الذرة نتائج أخرى ذات أهمية كبيرة تتلخّص في مساواتها مع اكتساب موهبة الخطابة. في تقرير "للنهواتل" في القرن السادس عشر بعنوان "Historia tolteca – chichimeca"، لا يبدأ أعضاء "الشيشيميكس = المنتمون إلى التولتك أو الأزتك" الذين كانوا في (كولهواكاتيبيك- تشكوموزتوك)، بالتحدّث بلغة النهواتل إلا بعد تناول الذرة. وفي أسطورة (تزوتزيل) من (سان جان تشامولا) في (شياباس هايلاند)، عَرَفَ الناس كيف يضحكون وليس كيف يتحدثون. لقد منحهم (أبونا) جزءاً من جسده المصنوع من الذرة، ثم بدأوا بعدها الكلام. والتنوير أيضاً هو تصريح لـ (نيكاراو) من القرن السادس عشر الذي صرّح بأن الطفل الميت يمكن أن يولد من جديد ويعود إلى أهله

طالما أنه مات "دون أن يأكل الذرة" (فيرنانديز دي أوفيدو 1945). ويؤمن (الناهواس) من منطقة (هواستيكا) أيضاً بأن الأطفال الذين يموتون "قبل تعلّم الكلام" قد يعودون إلى الحياة على الأرض (ساندستروم 1991: 282). إن العلاقة بين تناول الذرة وإمكانية العودة إلى الحياة واستحالة العودة للحياة، والمساواة بين الخطابة وتناول تلك الحبوب النفيسة، تظهر في الوقت ذاته في هذه التقارير.

كان ثمة أهمية أخرى لاكتساب فنّ الخطابة ضمن سياق تأسيس علاقة بين الإنسان والآلهة. هناك أسطورة عن أصول الموسيقى والصلاة، وهي توضح كم تُرِكَ البشر عاجزين ومنبوذين بعد موت الآلهة المُضحى بها في (تيوتيهواكان) من أجل ولادة الشمس والقمر. ومع عدم قدرة هؤلاء الناس على أن يتواصلوا مع خالقهم، أبقوا على آثار الآلهة ملفوفة بملابس (وهو ما يُطلق عليه "الناهواس" اسم "تلاكويميلولي" أو الحزمة المقدسة). ثم يتدخّل الإله (تيزكاتليبوكا) ويرسل "يوهوالي إيهيكاتل - رياح الليل" المزدوجة على شكل أشواك صبّار دموية قاتمة إلى مسكن الشمس (الشكل 11.4). وحدث أن الشمس كان لديها موسيقيون من ألوان مختلفة يبجّلونها. ومن خلال أغنية لطيفة يغري مبعوث (تيزكاتليبوكا) موسيقيي الشمس لينزلوا إلى الأرض. ومنذ ذلك الوقت، عرف البشر الفانون الصلوات والموسيقى بوصفها وسائل لا غنى عنها لإعادة تأسيس التواصل مع خالقهم وتبجيله. وبطريقة موازية مع أنها عكسية، كان على (كويتزالكواتل) أن ينفخ بصَدَفة محارة مصدراً صوتاً قوياً للوصول إلى العظام الموجودة في العالم السلفي، وحينها يقوم بأداء التضحية الخاصة لهم (لايندا دي لوس سوليس 1992: 145-46). وفي الأسطورة عن أصول الموسيقى، نجد مجدداً مجموعة من العناصر القربانية (أشواك الصبار الدموية تُستخدم لأداء التحضية الخاصة) مع كلمة (أغنية

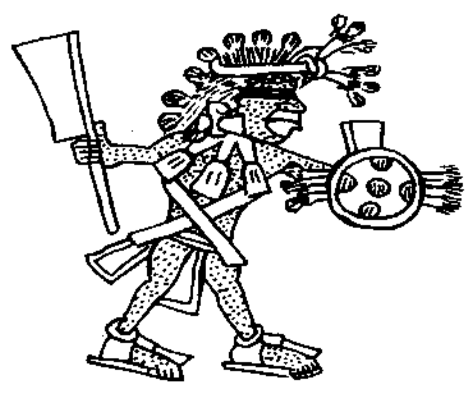
لطيفة) كانت الآن لامتلاك رموز الثقافة (الصلوات والموسيقى) التي تجعل البشر يتواصلون مع الآلهة.



الشكل 11.4: 'يوهوالي إيهيكاتل'، رياح الليل

لقد حان الوقت الآن لتقديم أسطورة جديدة عن خلق الإنسان تُخبرنا عن كيفية إطعام الشمس: خلق (تيزكاتليبوكا) أربعمئة رجل وخمس نساء في السماء. وهذه الضحايا القربانية الأربعمئة كانت أربعمئة (ميميكسكوا)، أي آلهة الحرب والصيد الذين يحققون الغاية نفسها في أسطورة أخرى (التاريخ المكسيكي ولوحاته 1941: 215، انظر الشكل 11.5). كان الـ (ميميكسكوا) نماذج بدئية للمحاربين المُضحّى بهم، وهي وظيفة محددة للرجال أيضاً (أوليفر 2015).

وبالتالي ليس مفاجئاً بالنسبة لـ (ميكسيكواتل) الأزتك، وهو الظهور السلفي لـ "ثعبان الغيوم" أن يظهر في مصدر آخر على هيئة والد أسلاف مختلفين لمجموعات عرقية سكنت (مكسيكو).



الشكل 11.5: سجين بهيئة "ميكسكوا"، "ثعبان الغيم"

ضمن هذه الاعتبارات، كان البشر مدينين لآلهتهم التي ضحّت بأنفسها لخلق ما في السماء والأرض، ثم أدّت تضحية خاصة لتأتي بالبشر إلى الحياة. لهذا يُطلق على البشر بلغة (النهواتل) لقب (ماسيهوالتين) وتعني "الذين يستحقّون". وهم مُلزمون من ضمن واجباتهم الكثيرة بإعادة إنتاج القرابين البدائية بُغية معرفة آلهتهم وتبجيلها، وإطعامها أيضاً. وهذا يشرح أهمية فكرة "الديون" بالنسبة للآلهة، ويفسّر استخدام النهواتل لكلمة "دفعات" كإشارة إلى الضحايا القربانية (لوبيز أوستين 1980: 434، غروليش 2000: 362). وكما يعتمد البشر على الذُرة في معيشتهم، تحتاج الآلهة إلى الصلاة وأجساد الرجال لتكسب القوة. وبناءً على هذا المنطق، تصف المصادر الضحايا القربانية بـ "تورتيلا، نوع من الأطعمة المكسيكية" لدى "الناهواز" أو بـ "كعكة الذُرة" لدى شعوب المايا

القدماء (ديوران 1995: 287-2-88). وعلينا ألا ننسى أن الآلهة كانت فانية أيضاً إن استثنينا الثنائي الخارق. والإثم المُرتكب في (تاموانشان). وعلى العكس من البشر، كانت الكائنات الخارقة تولد من فترة لأخرى بحسب نماذج أسطورية مختلفة يتم تنظيم المتحمسين لها في طقوس قربانية معقّدة. ومن هنا، إضافة إلى الضحايا القربانية الذين يصبحون طعاماً للآلهة، وهم من المحاربين والأسرى عادة، ضحّى شعب الأزتك بفئة أخرى هي العبيد الذين مثّلوا الآلهة التي كان يُفترض بها أن تموت وتولد من جديد من خلالهم (غروليش 2005). لقد أوضحت الأساطير، "كأسطورة الخلق لدى المايا" أن خلق البشر يتوافق مع حاجة لدى الآلهة: لتنقذ الكائنات التي تبجّلها وتغذيها بالصلوات والضحايا القربانية. ويشمل هذا علاقة تبادلية بين الخالقين ونسلهم، وهو الموضوع الذي سنناقشه بعمق في هذا الفصل.

مملكة الأزتك: التضحية والهوية

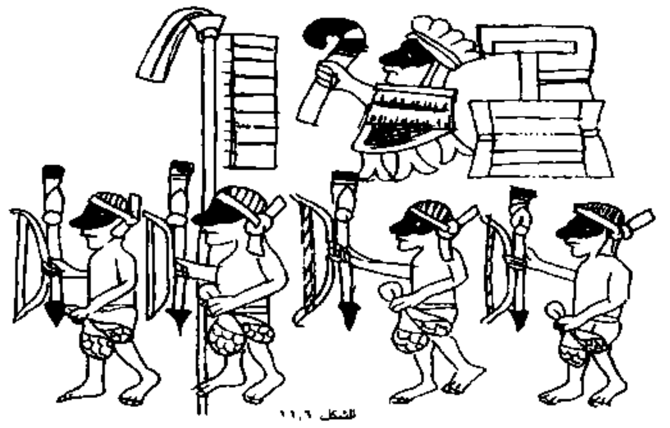
كما في العديد من الحضارات القديمة، تخدم شخصية صاحب السيادة – الذي تتحدث المصادر عنه بكثرة – كنموذج غنيّ جداً للبحث عن طبيعة البشر والآلهة. لقد كان الملك وسيطاً بين فئتين أساسيتين من الكائنات، وكان يشارك بكلتا الطبيعتين.

لقد رأينا كيف كشفت الأساطير الأصلية الجانب الإلهي الذي خُلِقَ منه الإنسان، بينما نستطيع أن نتصوّر طبيعته البشرية في الوقت نفسه. وبحسب البحث المميز الذي قام به (لوبيز أوستن)، نعرف أن البشر تشكّلوا من ثلاثة كيانات روحيّة – "التونالي" موجودة نظرياً في الرأس، ثم "التيوليا" في القلب، وأخيراً "أهيوتل" الموجودة في الكبد – وهي أرواح تحكم الوظائف الرئيسة والفيزيائية والنفسية (لوبيز أوستين 1980). وهناك عدّة نصوص للنهواتل تشرحُ الأصول الإلهية لهذه الكيانات التي اكتسبها البشر. إن كلمة

"تونالي" تعني "الحرارة، النهار، القدر". "وقيل إننا نحن البشر قد خُلِقنا هناك، وأن ’تونالي’ خاصتنا تأتي من هناك عندما يتم وضعها، عندما يسقط المولود كقطرات. إن ’تونالي’ الخاصة به تأتي من هناك، وهي تنفد إلى داخله. تُرسلها ’أوميتيكوهتلي’". وتوضح التقارير التي قمنا بتفحّصها رابطاً أيضاً بين البشر والحيوانات، وهو موضوع ينعكسُ في فكرة "التناسق اللوني في الصورة"، أي حقيقة أنه كان للبشر هيئة مزدوجة وهي هيئتهم الظاهرة إضافة إلى وجه آخر قد يكون حيواناً أو ظاهرة مناخية كالصاعقة مثلاً. وكان القادة الأشدّاء من خلال ازدواجيتهم يرتبطون بشكل طبيعي مع حيوانات كالنسر أو النمر، ويمتلكون أحياناً قوى تُعرف بـ "الناهولية" لتحويل أنفسهم إلى هذه الحيوانات المخيفة (نافاريت لينارس 2000). وهكذا فإن طبيعة الملك "الماكرة أو الغدّارة" -كان يُطلق عليه اسم "تيكواني"، "آكل البشر" – تتوافق في الوقت ذاته مع دوره كمحارب، ومع قوته التدميرية كساحر، وهما جانبان يتوافقان مع شخصية "تيزكاتليبوكا"، إله المملكة الذي كان وجهه الآخر وجه نمر (ساهاغون 1950-1982: 24، أوليفر 2003).

يمكن التعبير عن الارتباط بالملك من خلال اسم صاحب السلطة (الحاكم). وبناء عليه كان حكام المكسيك المنتمون إلى مجموعات أخرى يتخذون أسماء سماوية: "إتزبابالوتل" هو الاسم السماوي للحاكم "أكامابيتشتلي"، و"تشالشيوهتلاتوناس" للحاكم "موتيكوهزوما الأول، و"تلالشيتوناتيو" للحاكم "تيزوك". وقدّمت صناعة التماثيل أو الأيقونات لدى الأزتك أمثلة عن ملوك يظهرون بملابس تخص الآلهة. وعلى حجر "تيزوك" الشهير، يظهر حاكم يحمل الاسم ذاته "تيزوك" بصفته فاتحاً لعدة مدن. ويتم تمثيل "صاحب السيادة" لدى الأزتك مرتدياً ملابس تدلّ على الآلهة "هويتزيلوبوشتلي، تيزكاتليبوكا، كسيوتيكوهتلي"، وجميعها أسماء مرتبطة بحروب وقوى

ملكية (أوليفر 2003). وهناك توصيفات طقوس أُجريت في مهرجانات (ثمانية عشر مهرجاناً تشير إلى فترات من عشرين يوماً تعطي إيقاعاً للسنة الشمسية) تُظهر حالات أخرى كان الملك فيها ممثلاً كإله. خلال مهرجان "كويتشولي فينتينا" المخصص لإله الصيد والأسلاف "ميكسكواتل" كمثال، وكان يجري صيدٌ طقسي يقوده "tlatoani – تلاتواني" أو حاكم يرتدي ما يشير إلى إله مُبجّل. (أوليفر 2015: 435-60، انظر الشكل 11.6).



الشكل ١١,٦

كويتشولي فينتينا المخصص لـ "ميكسكواتل"، إله الصيد والأسلاف

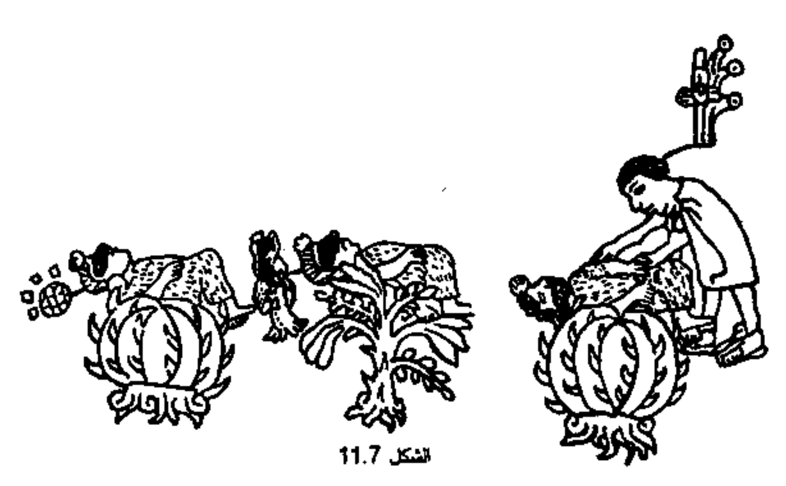
نستطيع طرح الكثير من الأمثلة التي أُعطي الملك فيها اسم إله أو ظهر بهيئته أو مارس أعمالاً خاصة به. لكن النقطة المهمة هنا أن الحاكم لم يكن مؤطّراً بإله واحد بل كان يتوافق مع آلهة متعددة اعتماداً على الحالة الراهنة، والأهم من ذلك أن شعب الأزتك لم يعرف عبادة مكرّسة لملوك موتى. وأنا أوافق هنا على رأيِ (ميشيل غرويش -1998) الذي تحدث عن "المَلَكيّة المقدّسة" وليس عن "المَلَكيّة السماوية" بين المكسيكيين القدماء. وهذا لا يعني طبعاً أن الملك كان يُعتبر من البشر الفانين بحسب الطريقة التي وُصِفَ بها بإحدى الخطب التي تلت اعتلائه العرش:

أنت الآن معظّم. مع أنك إنسان، كما نحن، ومع أنك صديقنا، ومع أنك ابننا، أخانا الشاب، أخانا الكبير، لم تعد أنت إنسان، مثلنا، نحن لا ننظر إليك كإنسان. أنت سلفاً تمثّل إلهاً واحداً وتحل محله. أنت ندهت الإله "تلوكو ناهواكو"، الإله القريب، وتكلمت معه بلغة غريبة. من خلالك دعا إليك، إنه داخلك، وهو يتحدث بلسانك. أنت شفتاه، أنت فكّاه ولسانه وعيناه، أنت أذناه..... (ساهاجون 1950: 52).

تتيح لنا عناصر محددة في هذا النص أن نتحدّث عن تغيرات حقيقية في طبيعة "التلاتواني". لقد تمت صناعة "تيوتل – أي الإله"، وتتحدّث الألوهة من خلاله وتستخدمه عبر صورته أو حضوره على الأرض (إشارة إلى "إكسبتلا"). وكانت كلمة "تيوتل" المُترجمة إلى "إله" لدى "النهواس" القدماء تشمل نطاقاً أوسع من مدلولها في الغرب: إنها تشير إلى الألوهية، وتشير إلى أفكار عديدة مثل: مكثّف، خارق للطبيعة، أصلي، أسود، أو غير مرئي أو خطير أو شمسي (لوبيز أوستن 1990، غروليش 1994، أوليفر 2008). لكن ليس هناك شكّ بأن طبيعة الملك بعد أن تنتهي طقوس تنصيبه تختلف عن طبيعة الآخرين حتى لو بقي من البشر الفانين.

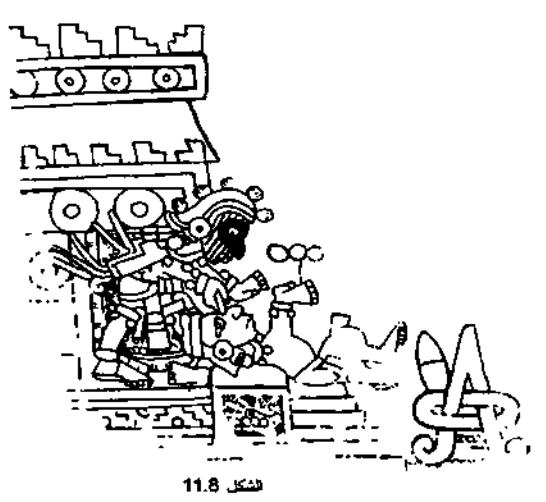
والأكثر من ذلك أن الملك خلال طقوس تتويجه الطويلة المعقّدة يتحولُ إلى ضحية قربانية مُحتملة (أوليفر 2015: 461-633). وكما في الطقوس العديدة للدخول إلى القوة العالمية التي ألهمت (جيمس فريزر) صفحات لا تُنسى من كتابه "الغصن الذهبي" (1911-1935)، يشمل تتويج ملك الأزتك موتاً رمزياً للمرشّح وإعادة ولادته بوصفه "تلاتواني". ونذكر مثلاً أن الملك المستقبليّ يموت رمزياً عبر النزول إلى العالم السفلي، حيث كان يؤطّر بحزم مقدّسة من آلهته الحامية، "هويتزيلوبوشتلي، ويتزكاتليبوكا"، ثم يصعد مجدداً إلى الأرض لتُعاد ولادته بصفة ملك الشمس.

أودّ هنا أن أتفحّص بتفاصيل أكبر حلقة هامة أخرى من طقوس التنصيب التي تتضمّن تثقيب أنف المرشّح للمنصب الملكي لإدخال سدادة أنفية كرمز لمنصب الحاكم الجديد (ديوران 1995: 459-60). ويظهر النموذج الأسطوري لهذه المراسم خلال هجرة الأزتك من الأراضي الشمالية إلى وسط مكسيكو حيث يجدون عاصمتهم (مكسيكو تينوشتيتلان). وتخبرنا حلقة هامة جداً في هذا التاريخ البدائي كيف ضحّى أتباع "هويتزيلوبوشتلي" بـ "الميميكسكوا - آلهة الصيد والحرب" التي كانت نماذج بدئية للأضاحي القربانية (كوديكس بوتوريني 1964: 4، كوديكس أوبين 1963: 21-23، انظر الشكل 11.7). وتختلف هذه الحلقة بشكل واضح عن أسطورة أصول الحرب المقدّسة التي كان يُضحّى فيها بـ "الميميكسكوا" لإطعام الشمس والأرض (تمت مناقشة هذه الأمر سابقاً في هذا الفصل). وبكلمات أخرى، تم تكليف المكسيكيين بواجب كونيّ يقوم على تغذية "الآلة العالمية" بضحايا قربانية. وكان ملك الأزتك يتحوّل رمزياً إلى ضحية قربانية في حفل تثقيب أنفه، وقد تم تأكيد ذلك في مخطوطات (الميكستيك) التي تم تطبيق الطقوس فيها بشكل واضح على حجر قرباني (دوديكس بيكر 1961: 15، كوديكس بودلي 1960: 9، انظر الشكل 11.8). وكان الملك يُعرّف بهذه الطريقة بأنه "ميميكسكوا" أو "هواستك"، وهذا يعني أنه عدو مُضحّى به (أوليفر 2015: 526-82، 644-53). وقد أوصلتنا هذه العملية إلى عملية أخرى تشكّلت فيها فكرة الفرد عبر تضحية تعتمد على دمج روح العدو، بحسب المنطق السائد لدى مجموعات عديدة في الأمازون. (فيفيروس دي كاستور 1992).



الشكل 11.7

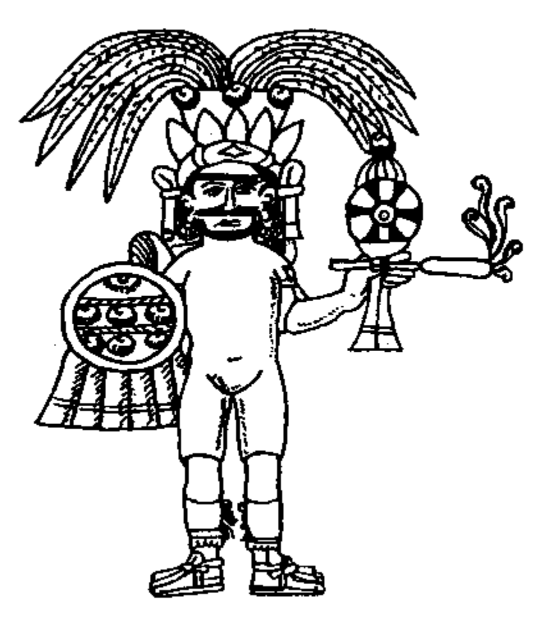
يضحي الأزتك خلال هجرتهم بـ "ميميكسكوا"، آلهة الحرب والصيد، نماذج الأضاحي القربانية



الشكل 11.8

حفل تثقيب أنف ملك الأزتك يتم تنفيذه على حجر القرباني

وأخيراً، يتصرّف صاحب السيادة وكأنه المضحّي الذي يقدّم التضحية القربانية خلال مهرجان (توكسياتل فينتينا) (ساهاجون 1950-1982: 69). ويتخذ الملك في الواقع شكل "إلهه المحبوب" مشيراً إلى الأسير الشاب الذي يمثّل (تيزكاتليبوكا) (الشكل 11.9). ويتبع ذلك مباشرة احتجاز الملك داخل القصر، الأمر الذي أفسّره أنا بظاهرة استبدال تحلّ فيها "صورة" (تيزكاتليبوكا) محلّ "تلاتواني" في الطقوس. ونتيجة لذلك، تتم التضحية بالملك في الشخصية القناع الممثّلة بـ (تيزكاتليبوكا) بعملية تفريق بين المُضحّي والضحيّة القربانية، كما يُعاد تفعيل أسطورة أصول الموسيقى والصلوات (المشار إليها سابقاً) خلال هذا الاحتفال. ويعزف الشخص الذي يمثّل (تيزكاتليبوكا) على "الفلوت" مدة عام، وهي الآلة المرافقة لصاحب السلطة الذي ينقل إرادة الله. ويكسر الشاب اليافع آلات الفلوت على درجات الهرم حيث كان سيُضحى به، ويعبّر بالتالي عن تمزّق الروابط بين (تيزكاتليبوكا) والرجل الذي كان يجسّد الموت القرباني للملك. ومع اختيار ممثّل (تيزكاتليبوكا) وإعادة ظهور الملك من قصره، يُعاد تأسيس العلاقة مع الإله، ويعبّر صوت الفلوت عن ظهوره الجديد من خلال تمثيله الأرضي، الملك (أوليفر 2003: 214 – 26).



الشكل 11.9

مهرجان (توكسيكاتل فينتينا) المخصص لـ (تيزكاتليبوكا): شاب يافع يمثّل (تيزكاتليبوكا) يلبس زي الملك ذاته

نعود الآن إلى موضوعنا الأساسي المتعلّق بالربط بين البشر والآلهة. ما من شكّ بأن اسم الملك "تلاتوني – بلغة النهواتل" والذي يعني "المتحدّث أو الذي يتكلّم"، قد كشف عن إمكانية خاصة للتواصل، وأعني هنا وظيفة الوسيط المميز بين البشر والآلهة. وإلى حدّ كبير، تمت ترجمة مساواة شعب المايا بين "تلاتواني" و"أجوا" بمعنى "الشخص الذي يصرخ" أو "الصارخ" (هوستون وستيوارت 1996: 295).

التقويم، الكهانة، القدر، الإرادة الحرة

توضح شهادات قديمة وحديثة حجم الاحترام والتواضع والخوف الذي شعر به السكان الأصليون عندما واجهوا آلهتهم. وتعجّب الراهب (ديغو دوران) (1995: 79-88) من تفاني السكان الأصليين لدرجة أنه قال: "هل تُجيز جلالة إلهه أن يتم تحويل كل هذا الاهتمام والخوف والتبجيل وتطبيقه على جلالته طالما أنه الإله الحقيقي، إلهنا". لقد ذكرتُ للتو واجب الإنسان باحترام خالقه، ونتائج ذلك من ناحية الصلوات وتقديم الأضاحي للآلهة. لقد وضع العديد من المؤلّفين، منذ القرن السادس عشر حتى وقتنا الحالي، ملاحظات على شراهة الآلهة وتصلّبها وتعطّشها للدماء وإبقاء الهنود تحت نيرها. ومن هذا المنظور، كان سكان أمريكا الوسطى منغمسين بكون مليء بالرعب، وكانوا مضطهدين بسبب الأعباء التي كلّفتهم بها آلهتهم الساخطة بحكم القَدَر.

لتقييم هذه الأحكام – التي كانت تُحددها غالباً رؤية الرهبان الأخلاقية التي تجيز "غزوهم الروحاني" – يستحقّ الأمر أن نتعمّق أكثر بالوسائل المتقدمة التي طوّرها البشر في نظرتهم إلى رغبات خالقهم، وأعني هنا أنظمة التقويم والكهانة (كاسو 1967، ناووتني 2005، بوون2007، أوليفر 2012). من المستحيل في هذا السياق أن نتجنّب مسألة صعبة ترتبط بالقدر والإرادة الحرّة لدى هذا الشعب. لقد كان تقويم الأزتك – أول تقويم شمسي مكون من ثلاثمئة وخمسة وستين يوماً، وآخر لقراءة البخت (الكهانة) من مئتين وستين يوماً – يمثّل بلا ريب إنجازاً علمياً وفلكياً مهماً. وكانت الغاية الأساسية تحديد أفضل للتواصل مع الآلهة. إن فعّالية أي طقس، سواء أكان قربانياً أو غيره، تعتمد على فترة أداء الطقس. وكما أصرّ (لويز أوستن) (1990)، كانت الآلهة تدخل الأرض بفترات زمنية محددة، وتكون منفتحة حينها لاستقبال صلوات البشر

وعطاياهم بحسب مبدأ التبادل الشهير "do ut des"، أنا أُعطي بحيث تُعطي". وكنتيجة لذلك، كان التقويم، وبخاصة تقويم "الكهانة"، مُستخدماً لأهداف منوّعة جداً: لتحديد مواعيد زراعة الذرة وحصادها، والبدء برحلة أو شن حرب، وتحديد رحلات الصيد أو مواعيد الزواج وما إلى ذلك، ويرافق ذلك دوماً فكرة نظرة الآلهة اللطيفة نحو هذا النوع من الممارسات. وتعرض مخطوطات تصويرية رائعة مقاطع منوّعة تمثّل آلهة وعلامات تقويمية تُنسب إلى مواضيع كهذه، إضافة إلى مواضيع أخرى يوضّحها المختصون بالطقوس شفهياً بحسب شيفرات معقدة تسمح لهم بقدر معين من حرية التفسير (كوينون كيبير 2002، بوون 2007).



الشكل 11.10

استخدام التقويم لتحديد قَدَر المولود الجديد ومنحه الاسم المناسب وفقاً لتاريخ ميلاده

وقدَ استخدم تقويم الكهانة هذا من أجل تحديد قَدَر المواليد الجدد وتسميتهم أيضاً بناءً على اليوم الذي وُلدوا فيه (الشكل 11.10). وكما أشار (جون مونان) (1998: 138): "بالنسبة للناس في أمريكا الوسطى، القَدَر ليس مجرّد مصير يعود لظرف معيّن بل هو مكوّن أساسي لهويّة الشخص". كما تصف المصادر المكتوبة هذه العمليات بتأثير الإيام الإيجابي أو السلبي أو الحيادي عليها، وتشير إلى الآلهة المرتبطة بها. وينسبون بهذا الربط سمات شخصية، فضيلة أو رذيلة أو مهنة معينة، لأولئك الذين وُلدوا في إشارات تقويمية معيّنة. من جهة أولى، يكون محدداً أن التغيّر السلبي بالنسبة لبعض الإشارات كان قوياً جداً لدرجة أصبح فيها تصرّف الفرد غير مهم بهذا الخصوص: "هذه الإشارة (تسعة تماسيح - Nine Crocodile) من وجهة نظرهم غير جيدة بأي شكل من الأشكال، لقد كانت شاذّة ومليئة بالنقائص. وقد توافقت مع تشتت المرء وضياعه. وما من شيء يمكن أن يكون علاجاً أو شفاء لإشارة اليوم التي تتبع ذلك" (ساهاجون 1950-1982: 30). ومن جهة أخرى، من المنصوص عليه في معظم الحالات أن استمرار صفات الإشارات السلبية أو الإيجابية أو تغييرها يعتمد على موقف الأفراد: نذكر مثلاً التعليق على الإشارة الممتازة (1- موت) التي يُتوقع أن يقول عنها الأغنياء وأصحاب الشرف: "لقد شقّ الشرف طريقه واستقرّ عليه عندما أدى كفارته كما ينبغي وكان متواضعاً. لكن إذا لم يؤدِ كفارته عبر تصرّفاته الخاصة، فسيبتعد عن إشارته اليومية ويؤذيها" (ساهاجون 1950-1982: 34). من المهم أن نعرف أنه كان بالإمكان تأجيل طقوس "التعميد" ومنح الاسم لأولئك الذين يولدون في ظل إشارات سيئة: "وبهذه الطريقة يقوم قرّاء الإشارات (تونالبوهكو) بمعالجتها: إن وُلِدَ البعض في هذه الفترة، فسوف يتجاوزونهم مؤقتاً وينتظرون (الأمطار السبعة). ثم يمنحونه اسماً بعد الانتهاء من تغسيله لأنهم بهذه

الطريقة يعالجون (قَدَره)، ثم يخرجونه في وقت آخر يُعتبر اللحظة المناسبة: يجعلونها رائعة جداً" (ساهاجون 1950-1982: 30). ومع أنه كان من الضروري اختيار يوم "التعميد" الذي يقع في فترة "تريسينا" أو مجموعة من الأيام الثلاثة عشر التي وُلِدَ الطفل فيها، فهذا يقدّم بوضوح طريقة لتعديل القَدَر المحدد من الآلهة. والأكثر من ذلك، أثبت عمل (لويز أوستن) (1980: 259) – إضافة إلى الأصول الإلهية للكيانات الروحية و"التونالي" و"تيوليا" و"إهيوتل" – بأن البشر أعادوا إدخال هذه الكيانات ذاتها "ككيانات نهائية" في المواليد الجدد من خلال احتفالات تتضمن اغتسالاً طقسياً أو "تعميداً". وأودّ أن أضيف بعبارة أخرى، لقد حدث هذا في زمن كان فيه البشر الفانون إما مقبولون أو يتم تعديلهم.

كما رأينا للتو، هذه الأمثلة عن التلاعب بالقدر، والتي يجب إضافتها إلى موقف البشر وتفانيهم بممارسة تأثير على الوصاية الإلهية، تجعل من الممكن توضيح مسألة "قَدَريّة" الأزتك المفترضة. وأحياناً تُلقي المصادر الضوء على مواقف يُظهر فيها البشر نقصاً في احترام الآلهة ورسلها. واعتبار الحيوانات ليست موضع ترحيب لدى الإرادة الإلهية يخدمنا كمثال هنا. عندما يُسمع نعيق البوم (chicuatle)، وهو رسول آلهة الموت (إله الموت، وملكة العالم السفلي)، يكون ذلك علامة على الإصابة بمرض لأحد قاطني البيت الذي يحطّ عليه أو حتى موته. وعلى أية حال، يُثير هذا الظهور ردود أفعال عنيفة: "... يقوم البشر بتعنيفه ويقولون له: 'ارحل بسرعة أيها الوغد، أنت يا ذا العينين الكبيرتين الغارقتين في الأعماق! أنت يا من تكذب على أمك'" وتقول النسوة: "ارحل بسرعة، أيها اللوطي! يا من حفرت بالصدفة حفرة في أرض الأموات. ولم يحن موعد رحيلي بعد!" (ساهاجون 1950-1982: 163).

يمكن للمرء أن يتخيّل بسهولة آلهة العالم السفلي المُمثّلة بهذا الطائر وكأنها غاضبة جداً بسعيها لإرسال نذير الشؤم هذا، والمعدّ لهؤلاء البشر ذوي الألسنة البذيئة. لكن الوضع ليس على هذا النحو دوماً كما يبدو إذ يمكننا أن نتبيّن ذلك من المصادر: لقد أعاقوا تحذيراته وقلبوها وأسقطوها بحيث لا يؤدي نعيقه إلى أي شيء". ولدينا شهادة مشابهة عن الـ "تيزكاتلبيوكا" القوي الذي أهانه بشكل مُبالغ فيه إنسان أُصيب بمرض ما ولم يخفف "تيزكاتلبيوكا" من معاناته. ويبيّن مصدرنا هنا أيضاً أن الإله أحياناً لم يغضب، وقد منح الشخص الغاضب ما طلبه ولو عبّر عن ذلك بكلمات بذيئة. (ساهاجون 1950-1982: 35).

أفترض هنا أن الإهانات كانت إحدى استراتيجيات المكسيكيين القدماء اللغوية المستخدمة للتواصل مع الآلهة. وفي ضوء الصلاحيات الممنوحة للكلمة في أساطير معينة، عبّرت الإهانات التي يمارسها البشر تصرّفات مؤذية مُحتملة لا يمكن للآلهة تجاهلها. وكانت نوعاً من التهديد والاستفزاز للآلهة غير المتعاونة، وطريقة لإجبارها على الاستماع إلى مطالب البشر الفانين ضمن نظام تبادل المطالبات.

بالعودة إلى نُظُم الكهانة نرى أنها كانت تقوم على بحث منطقي عن معنى، وعلى استخدام حسابات تقويمية معقدة للكشف عن التأثيرات التي كانت تمارسها الآلهة على البشر. وبالتوازي مع التحريات التقويمية التي تكشف عن موقع الإنسان في الكون والنظام الكوني، كان هناك إجراءات أخرى تتعلّق بالكهانة: في أسطورة عن خلق أسلاف البشر، علّم الإلهان (أوكسوموكو، وسيباكشونال) كل إنسان علم الكهانة باستخدام حبيبات الذُرة. ويظهر (أوكسوموكو) في

الواقع وكأنه يتكهّن (يقرأ البخت) بحبال معقودة، ويقوم (سيباكشونال) بالأمر نفسه باستخدام الذرة في (مخطوطة فلورنتين) (ساهاجون 1979: القسم الرابع. انظر الشكل 11.11). ونحن نعرف إجراءات مماثلة أخرى (كممارسة الكهانة باستخدام إشارات مشتقّة من ظهور الماء وحركته) مثلاً، واستخدام الرماد أو الكلس أو مسحوق الذرة لتحديد الحيوانات التي تلد ضعف عدد المواليد المُعتاد، ونعرف عن استخدام الملوك للمرايا (دوراند فوريست 1968). ومن الجدير بالذكر أن معظم أدوات الكهانة تشير إلى عناصر استخدمتها الآلهة لخلق البشر في معظم الأساطير. ورأينا سابقاً الإشارة إلى الذرة بوصفها المادة الخام التي يتشكّل البشر منها. وقد كان يسُتخدم الرماد للغاية ذاتها في بعض النصوص غير المعروفة جيداً: قدّر القدماء من كلام (ميشواكان) أن الآلهة كانت تنثر ثماني ذرات رماد على الدم لتخلق البشر (راميرز 1988: 345-46). وبحسب أسطورة أخرى من وسط المكسيك موجودة في مجموعة (أناليز دي كواتيتلان): "قيل إن من يُطلق عليه الإله قد صنعهم، لقد خلقهم من رماد. ولهذا فهم يُنسبون إلى (كويتزالوكاتل). (الرياح السبع) هي إشارة ليوم صناعتهم أو خلقهم". وفي رواية أخرى، يُعزى الفعل نفسه إلى الإله (كسولوتل، ثنائية "كويتزالكواتل") الذي خلق البشر من خليط من العظام والرماد (ميندييت 1980: 78). وقد لا يكون هذا الخليط من العظام والرماد أكثر من مكافئ لخليط الذرة مع الرماد، أو الكلس المستخدم من أجل (nixtamal)، وهي عجينة لصناعة نوع من الطعام في المكسيك، والغذاء الرئيس لسكان وسط أمريكا. إن كان البشر مصنوعين من الذرة والرماد في أزمنة الأساطير، فقد أمِلَت ممارسة الكهانة بالعودة إلى تلك الأزمنة البدائية للبحث في

فرصة تنفيذ نشاطات مختلفة أو فقدان تلك الفرصة، ولتتفحّص أيضاً وتحدد قَدَر المواليد الجدد - باستخدام العناصر التي تشكّل منها الإنسان ذاتها - منتزعين بالطريقة ذاتها دور الإله كخالق. ومن هنا فربما تكون ممارسات الكهانة المتنوعّة قد تساوت مع الأبحاث الأنطولوجية الحقيقية المنفّذة على أساس المواد (الخام) التي تشكّل أصل الإنسان وجوهره.

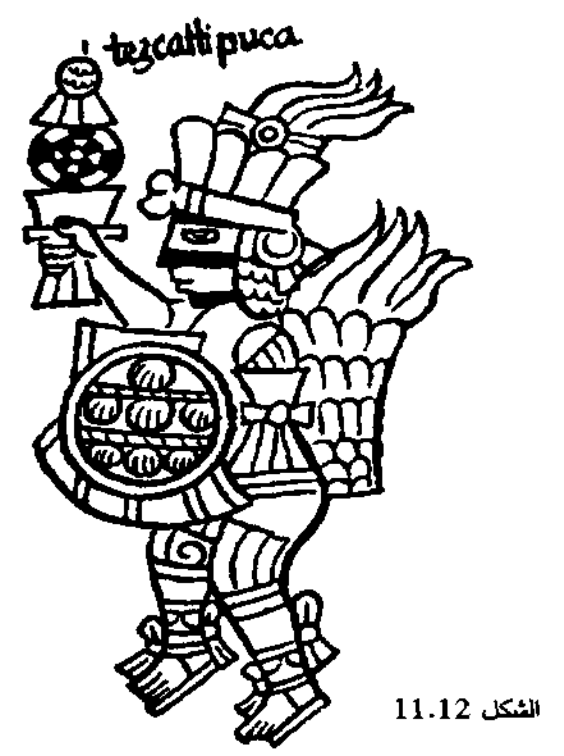


الشكل 11.11

أسلاف الجنس البشري "أوكسوموكو" و"سيباكتشونال"

الخاتمة

استكشفت في الصفحات السابقة المبادئ المعقدة للنهواز القدماء – وشعوباً أخرى من أمريكا الوسطى – مركّزاً على أسئلة أساسية تتعلق بموقع الإنسان في الكون، والعلاقة بينه وبين الآلهة، وموقع الفرد في إطار رؤية معينة عن العالم. لقد تكوّنت "مغامرة الإنسان القديم الفكرية" بعد أن وضعت نظام تفكير مفصل جداً من خلال الأساطير، من الحوارات والتعابير الفنية، والطقوس التي تمت ممارستها خلال عدة قرون من التاريخ. وبغض النظر عن معارضتها "للفكر التأملي"، نرى أن الأساطير، مع غنى اختلافاتها المتعددة وإبداعاتها، قد مثّلت أصل الجنس البشري والتزامات البشر المتبادلة مع الخالق. وتم الإصرار على دور الكلمة في هذه النصوص بوصفها قوة إبداعية، وبوصفها وسيلة للتواصل مع الآلهة كما هو الحال في حضارات أخرى تم تحليلها في هذا الكتاب. وعلى الصعيد الاجتماعي، في إطار المجتمعات ذات التسلسل الهرمي المبالغ فيه، كان دور الملك أساسياً كوسيط بين البشر والآلهة، وكان لديه الطبيعتان. وقد تم تمثيل الصفات القربانية لصاحب السلطة من خلال طقوس التنصيب، ومثّل موته الرمزي كضحية قربانية نموذجاً من الخضوع للآلهة من أجل مصلحة الشعب. ومن جهة أخرى، في إطار نظام تفكير يُهيمنُ عليه دَين التضحية الثقيل، وقَدَرٌ عنيد تمارسه الآلهة، رأينا أن ممارسة الكهانة وبعض الطقوس الأخرى قد كشفت عن ممارسة حقيقية لإرادة حرة من جانب البشر، كان له تأثير طوعي على قَدَرهم مع أنهم لعبوا به لمصلحتهم. ومن هناك ظهرت الحاجة إلى وضع فروق دقيقة للإيمان المفترض بالقضاء والقدر لدى شعب الأزتك أو لدى شعوب أمريكا الوسطى بشكل عام، ولدراسة أكثر عمقاً للروابط الدقيقة التي صنعوها مع الآلهة ضمن مفاهيم الزمن التي تم تأطيرها بأنظمة تقويمية معقدة.



الشكل 11.12

"تيزكاتلوبوكا"، "رب المرآة الضبابية"

أود أن أختتم الفصل بإشارة مقتضبة إلى أحد الأسماء التي نسبها شعب الأزتك إلى "تيزكاتلوبوكا"، "رب المرآة الضبابية" إله القدر وربّ مرآة الكهانة: "تيتلشكاهوان"، "نحن رجاله". هذا تعبير هائل عن حقيقة أن الآلهة لم تكن أكثر من انعكاس عن البشر الذين كانوا في الوقت نفسه الأطفال، أو نسل الآلهة، وكانوا مع ذلك خالقيها (أوليفر 2003: 274، انظر الشكل 11.12).

الفصل الثاني عشر

أفكار الليل والمغامرات الرومانية: سكان أمريكا الشمالية الأصليين

بيتر نابكوف

I

الاستفزاز في هذا الفصل هو أن توقيع "المغامرات الفكرية" لسكان أمريكا الأوائل كان على الأرجح فكرياً إلى درجة عالية، إن لم نقل أنه كان بالمعنى الإيجابي "معارضاً للفكر أو أرقى منه". والسماح بهذه "الفكرة الليلية" لسرقة عبارة عالم الأنثروبولوجيا (ريموند فولجيلسون) التي تمنح شعوراً بالحرية، جعلتني أفترض أن مغامرات كهذه كانت عن العمليات العقلية والتجريد والتفكير التأملي أو الاختراعات النفعية، أكثر مما كانت عن التطوّر والتشعب وتعميم الاستكشافات التي تجنّبَ من خلالها الهنود "القدماء" الفكر من أجل تحقيق مشاركة جسدية مباشرة مع الحقائق المطلقة لمجتمعهم.

وهنا أتذكر ملاحظة الأنثروبولجي (روجر كيسينغ) عن أن زملاءه "كانوا يميلون إلى النظر إلى [الأنظمة الدينية] بطريقة غير مباشرة

كانعكاس أو إسقاط لحياة اجتماعية بدلاً من أنظمة فكرية بطريقتهم الخاصة" (كيسنغ 1976: 385). وباختصار، سعت المغامرة الفكرية الخلّاقة الأعمق لكل مجتمع بالوصول إلى عالمه الروحي. وكان ذلك عندما تحرّك أعضاؤها بخفة في عصرهم الأسطوري الأبدي بعد أن تأسست أول نماذج للتفاعل بين الإنسان والروح التي تمت ترجمتها بشكل مختلف على يد علماء الأعراق بوصفها "قبل الزمن، زمن الحلم، زمن الأسطورة، تدفّق ما قبل الإنسان". أنا أتحدث عن المرحلة التي وصل فيها الهنود إلى حيث كانت أرواحهم الدائمة الشباب لا تزال تعيش حياتهم الموازية، وحيث تعلّم المتحدثون كيف يقرعون الباب، وتسمح لهم الأرواح بالدخول. إن هذه المغامرات التي حرّضتها التقاليد والتوقعات وروّجت لها، أدّت إلى تفاعلات خطيرة كانت تهدد حيناً وترعب غالباً وتتحدى الموت أحياناً، وتسمو بشكل متوقع. وكانوا في العادة يستثمرون في التدريبات القاسية وتقنيات الابتهاج، ويتلاعبون بالرموز التي كانت مترافقة مع فنون الشامانات وممارساتهم. ومع تأسيسها في سياق الأحلام الخارقة للعادة أو الرؤى التي يصعب الوصول إليها، فإن علاقات كهذه مع عوالم روحانية ثقافية مكّنت هؤلاء الناس من توقّع المسار الطبيعي للأحداث وتبديله، لشفاء رفيقهم الإنسان أو مساعدته أو إيقاع الأذى به، وفي حالات معينة، للاشتراك في نوع من الاستقصاء الذي ينسبه العالم الغربي للعمل الميتافيزيقي.

إن الشامانية المعرّفة، كما يفترضُ أصل الكمة، لا يعود أصلها طبعاً إلى سكان أمريكا الأصليين. إنه مصطلح مُشتقّ من كلمة "سامان - saman"، التي تشير إلى العرّاف أو المعالج، وأول مرّة تم التعرف عليها كانت في أواخر القرن السابع عشر من شعب (الإفينكي) في شرق سيبيريا. لكن مدلولاتها أصبحت الآن كونية؛ ويعتبر البعض أن الممارسات المرتبطة بالشامانية هي الأساس التوليدي للأديان حول

العالم. ويقول الباحث الأنثروبولجي (جاي ميلر): "من المسلّم به الآن عموماً أن بدايات، ليس الدين فقط، بل بدايات الفن والرقص والموسيقى تكمن في الأنظمة الشامانية التي ميّزت العديد من أقدم مجتمعات العالم" (ميلر 1988: باك جاكيت). وباستخدامي للمصطلح، أشير إلى الأهمية المنتشرة والاستراتيجيات المتشعبة عبر سكان شمال أمريكا، والتي يصبح من خلالها كل شخص (ذكر أو أنثى) من أولئك الذين وصفهم مؤرّخ الأديان (مارسيا إالياد) بـ "تقنيو المقدّس"[1] سواء أكان مُدرجاً "بدعوة" شخصية، حادث جسدي، أزمة نفسية، تدريب شاق أو من خلال حق موروث. الأكثر شيوعاً في شمال أمريكا كـ "الأطباء"، "رجال الطب ونسائه"، "السحرة"، أو "المطربون"، هو أن الممارسين هؤلاء قد سعوا إلى علاقات حميمة مع جوانب العالم غير البشرية، وكما صاغها (جيفري صمويل) في إشارته إلى ممارسات الشامانية "الحضارية" التي وجدها بين البوذيين التيبتيين: "إنهم يجاهدون للتواصل مع نمط من الواقع بديل عن عالم التجارب اليومية وأكثر رسوخاً منه" (1993: 8).

يتحمّل الشامانيون محنهم الأولى من أجل أن يأمنوا ذلك المستوى "البديل" لوجود المساعدة والحماية مما يُسمّى بأشكال مختلفة "مساعدي الحيوانات، "الوصي"، "الطوطمي"، أو الأرواح "الحامية" أو "الحماة" الشخصيين أو "المألوفين". وسواء أكانوا مدرّبين، أو موهوبين بشكل خارق، ذكوراً أم إناثاً، فقد تعلّم هؤلاء المختصون استخدام التأمل وقرع الطبول وتعذيب النفس بالتقشّف والتنويم المغناطيسي الذاتي، وممارسات أخرى من أجل الوصول إلى الحالات البديلة للوعي

---

[1] أقرب ما وصل إليه "مارسيا إلياد" في صقل هذا المصطلح هو: ".....هذه الظاهرة الدينية السحرية كان لها ظهورها الكامل في شمال ووسط آسيا..... حيث العناصر الموجودة بشكل مستقل في أماكن أخرى من العالم – أديان خاصة و"أرواح"، مقدرات للنشوة تفسح المجال لرحلات سحرية، صعود إلى السماء، هبوط إلى العالم السفلي، سيطرة على النار وما إلى ذلك – قد تم العثور عليها هنا سلفاً متحدة مع إيديولوجيا خاصة وتقنيات محددة محققة".

والدخول في المخاطر، والرحلات الخارقة إلى المستقبل، إلى أيام سابقة في الماضي، وإلى مناطق في (الآخرة، المستقبل) حيث يسكن الأموات إلى الأبد. ومن خلال هذه المواجهات العجيبة التي وجّهتهم إليها القصص والطقوس منذ الطفولة، بحثوا عن أولئك الشركاء الروحانيين الذين تسمح لهم طاقاتهم غير الدنيوية بالسفر جيئة وذهاباً بين مستويات علم الكون الخاص بهم.

في قارات قليلة جداً، كانت هذه التقاليد مركزية جداً رغم تنوّعها كما كانت في أمريكا الشمالية. بالنسبة لخمس وعشرين قبيلة تقريباً من منطقة السهول العظمى و"بلاتيو" مثلاً، يتم إرشاد الذكور كلهم عملياً، والإناث أحياناً، إلى الطريقة التي يقومون فيها بتطهير أجسادهم وجعلها في حالة استعداد، ومنح عطايا من التبغ واللحم للأرواح، وكيف يصوم المرء ويعطش لأيام وليالي، وربما كيف يكبح شهوة جسده. كان الجميع في حالة استعداد لاستقبال روح ما – عادة حيوان، مع أن حصاة مدوّرة أو حتى ساق من العشب ربما تفي بالغرض – يمكن أن تتواصل معه وتساعده في مسيرة الحياة. وبالتناقض مع ذلك، ومن بين ما يقارب العشرين مجموعة من شعوب (بويبلو) في الجنوب الغربي، كانت هذه الممارسات حصرية بأخويات الرجال العاملين في مجال الطب. في عالمهم المنظم مؤسساتياً تمت ممارسة معظم النشاطات التأملية، والتوسل الروحي وخلق (المذابح جمع مذبح) بشكل جماعي، وكانت الممارسة الفردية لهذه الطقوس بشكل معزول عن الجماعة موضع شك بالتأكيد، وكانت توصف بالعمل العدائي للمجتمع ويواجه ممارسها العقاب عليها. ومع ذلك، عبر هذا المحيط الشاسع حيث تم اكتشاف الشامانية بأشكال نشأتها المُفترضة، كان هناك المغامرون المنعزلون الذين شُجّعوا على التدريب وتحمّل قَدَرهم في أن يكونوا المُختارين لمتابعة هذه المهمة. وعلى الرغم من هذه الفروق الاجتماعية

الثقافية، فإن ما تشاركته هذه التعابير الإقليمية هو الالتزام بأولوية التواصل التجريبي والمادي بين عوالم كونية، بين هذا العالم والعوامل الأخرى، وقناعة أكثر رسوخاً من الإيمان بضرورة – بالنسبة للأفراد كما بالنسبة للمجتمع – علاقاتهم التعاونية.

إن جزءاً من مشكلتنا بإدراك مركزية تلك الممارسات واحترام ممارسيها، كان شيطنتهم من قِبَلِ المسيحيين التبشيريين من كافة الطوائف، ومن قِبَلِ القادة الاستعماريين الرسميين من كل منطقة، ومن الحكومة البيروقراطية الأمريكية والكندية (وبخاصة القمعية منها بين ثمانينيات القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين)، ومن طريقة تصويرهم المُهينة في وسائل الإعلام العامة. بما أن العديد من حالات تمرّد سكان أمريكا الأصليين على بلدانهم قد استلهموها من استراتيجيين عسكريين وكتّاب دينيين – غالباً ما ينصهر "الجنرال" و"الشامان" في قائد ذي شخصية نشيطة أو نبي – فقد كان متوقعاً من السيناريوهات الهوليودية أن تصوّر هذه الشخصيات المعادية للاستعمار والمسيحية كمرضى نفسيين شرسين ذوي عيون جاحظة وأنفاس نارية، أبقوا أتباعهم بحالة رعب من التهديدات والخدع ومواعظ الكراهية ضد الغزاة البيض. لكن بالنظر إلى الأمر بطريقة مختلفة نجد أن أولئك كانوا سكان شمال أمريكا الأصليين المجهولين الذين يبحث هذا الفصل مغامرتهم.

قبل شرح الطريقة التي عمل بها الشامانيون القدماء في شمال أمريكا، يُطلب بعض التوضيحات، ولا بدّ من ملاحظة بعض القيود والمعايير. بما أن "علم الإنسان" منغمس في هذا "التفكير الليلي" وليس "علم الآثار" فإن تعليقاتي تُنسج حول الآراء والتخمينات الإبداعية المعروفة بوصفها "تحليلات إثنوغرافية". وبغض النظر عن حجم البيانات المُستخدمة، عندما نتحدث عن أزمنة سحيقة، يكون الأمر دوماً اختباراً للمخيّلة. حتى عندما لا أواجه "تياراً معارضاً" من بيانات

مشتقّة من نصوص إثنوغرافية معاصرة، وأوجّه تلك المادة إلى أزمنة تسبق الاتصال بالشعوب الأصلية، أستمر بالتفكير بذلك "التيار المعارض". لقد كانت تلك الأزمنة مختلفة، وهي لا تزال موجودة هنا بطرق خفيّة. ولربط الماضي والحاضر يحتاج المعلّم الموجود بداخلي إلى البدء بوضع "الملاحظات التوضيحية" التي أقدّم من خلالها محاضراتي عن هنود أمريكا.

استشهد المرء سلفاً بعبارة: *"عمق الزمن"*. وبغض النظر عن الحديث مع زملائي المختصين بعلم الآثار، يبدو الولوج إلى ميدان عمل عالمٍ أثنوغرافيّ يتصارع مع حقبة تصل (من عشرة آلاف إلى خمسين ألف سنة) من تاريخ سكان أمريكا الشمالية، وكأنه "السباحة عكس التيار" المذكورة آنفاً مع ما لدينا من بيانات " "أقل تلوّثاً" من المجتمعات القبلية والزراعية في ماضٍ يمكن مقارنته إلى حد ما بظروف إيكولوجية وديموغرافية.

الإطار الثاني هو "***Domain – المجال***". ضمن أي ميدان موضوعي أو مفاهيمي يعبّر المرء عن "مغامرة" كهذه – الكفاف الاقتصادي، التنظيم الاجتماعي، النظام الأخلاقي، النشاط السياسي، أو الابتكارات؟ وضمن شحّ الأدلّة "الأثرية"، كيف يمكن للمرء أن يَلِج هذه الميادين ويُثبت ما إن كانت "مغامرات" بحق، أو نتائج ثقيلة لخطوات تطوّرية؟

الإطار الثالث هو "***agency – الوسيط***". إلى أي درجة ينبغي على المرء أن يتحرّى عن أدلّة على مؤسسين معينين أو مترجمين فوريين أو وسطاء لنشاطات فكرية مضت منذ وقت طويل؟ أولئك الذين يرون منا "سوزان سوناج" أو "كلود ليفي شتراوس" بوصفهما رائدين بطوليين، هم دوماً على اطلاع على نظرائهما من السكان الأصليين

(فنانين، حكماء، قادة، مخترعين ومبدعين). كيف لنا أن نحددهم في عصر مضى منذ وقت طويل وليس هناك من نصوص عنه؟

الإطار الرابع هو "*المنطقة*". ربما كان من سوء الحظ كما سيزعم علماء الآثار – وبخاصة أولئك الذين درسوا مجتمعات كبيرة معقّدة من مجتمعات جنوب غرب أمريكا ومناطقهم رباعية الزوايا، أو ثقافات جنوب الشرق الأدنى لمجتمعات أمريكا – أننا نحن الأمريكيين الشماليين لم نتعلم التفكير "بشكل حضاري". كيف لنا أن نقوم بتقطير الإرث الفكري لعوالم ثقافية يتراوح عددها من ثلاثمئة إلى خمسمئة ثقافة لدينا عنها حدّ أدنى من البيانات؟

خامساً، نحن نستنطق *المقياس*. في أية زاوية من زوايا النشاط "الديني الاجتماعي" علينا إيداع التحري الفكري المرتبط بهذا الموضوع؟ هل نبحث عن مفكّرينا المبدعين بين الكهنة ومجموعات الحرفيين والفنانين، والمعالجين أو حتى في بعض إصدارات المعارضين للمبتكرين المؤسساتيين الذين وصفهم "أنطونيو غرامشي" مرّة بـ "المثقفين العضويين"[1]؟ وأخيراً، من أجل أي تحقيق يعبّر عن البشرية، أليس علينا أن ندقق في عوامل *القيم*؟ يستفزني هنا تعليق عالم الآثار "بول راديان" عندما تحدث عن فن التعميم "العرقي" من علم الأعراق المقارن: "لا يمكن إحراز أي تقدم، حتى يطهّر الباحثون أنفسهم مرة واحدة وإلى الأبد من فكرة أن كل شيء يمتلك تاريخاً ثورياً؛ وحتى ندرك أن أفكاراً معينة ومفاهيم معينة هي مطلقة بالنسبة للإنسان ككائن اجتماعي، كما تكون ردود الأفعال النفسية الخاصة مطلقة بالنسبة له ككائن بيولوجي" (1927: 373). أعني بهذه الفئة السادسة سعينا لتجاوز مخزون البيانات الميدانية

---

[1] بحسب "غرامشي" فإن الهيمنة أو (الهيمنة بالموافقة) هي شرط تمارس فيه الطبقة الأساسية طوراً سياسياً وفكرياً ومعنوياً لتحقيق القيادة ضمن إطار نظام مهيمن يعززه رأي عالمي مشترك أو ما يُسمّى "إيديولوجية عضوية". المترجم.

والاقتباسات عن ابتكارات القدماء بما يخص النظام التكنولوجي. وأعني بحثنا عن الطريقة التي سألت بها الثقافات والأزمنة الأخرى وأجابت، وما هي أزماتنا المشتركة؟ ماذا تعلّمنا من الزمن على الأرض، وما هي الحياة الجيدة؟ ولماذا الشرّ موجود، ومن يقول ما هي مسؤولياتنا عن رفاقنا القبليين أو القرويين؟ ونظراً إلى مقدماتنا المنطقية المتعلقة برواياتنا عن الخلق، كيف لنا أن نبقى على قيد الحياة على الأرض؟ نحن لا نحتاج هذه الأسئلة في البداية من أجل دروس في الحياة يمكنهم نقلها إلينا، بل من أجل فترة حياتهم الطويلة الخاصة، وبما يتعلّق بماضيهم البعيد.

II

على الأقل، إن اختيار كلمة "مغامرة" كنظام عرض، يُعطي العملية طابعاً دراميًّا بشكل يفوق المُنتج. والباحث في شمال أمريكا حساس جداً لهذا الأمر لأنه غالباً. ومن أجل أن يقدر الجمهور العام مجتمعات شمال أمريكا، كان العكس هو الحال. كانت القيم المادية لسكان أمريكا الشمالية محدودة في كثير من الأحيان بـ "مشاركات" استفاد منها غير الهنود. ومع أسبوع عيد الشكر باعتباره الوقت المناسب لدخول الأمريكين الأوائل إلى الكتب الدراسية وتمارين الصفوف المدرسية، حيث كانت تُبنى غالباً حول ما قدّمه الهنود للثقافة الشعبية الأمريكية. ثم جاءت القائمة الطويلة: أسماء أماكن من إنجلترا الجديدة يتعذّر نطقها، الذرة ومنتجاتها الجانبية من نوع "لاند أولاكس"، كلمات (لغة ألغونكويان) الدخيلة ("قارب - canoe"، "امرأة هندية حمراء أو زوجة - squaw"، "طبق من وجبة تحتوي الذُرة - Succotash"، "التبغ - tobacco")، القوالب النمطية المصنوعة من الرِيش التي يمكن رميها على الفرق الرياضية وما إلى ذلك. لقد كان هذا الإطراء غير المباشر في تلك الأيام المظلمة يبرر إلى

حدّ ما تعليم أطفالنا شيئاً "إيجابياً" عن حياة الهنود الأمريكيين. ولدى بعضهم مناعة كاملة ضد شهيّتنا الثقافية للتفصيل الشامل. وفي أثناء تصنيف "الإنجازات" القديمة لسكان جنوب غرب أمريكا، أدرج عالما الآثار "ليندا كورديل وديفيد ستيوارت" القطع الحجرية (folsom) المنقوشة بشكل مميز والمستدقّة الرأس، كما أدرجا الاعتماد على الذُرة والحبوب وزراعة القرع، المراقبات التقويمية، عمليات التحكم بالماء، فن العمارة المرتبط بالشمس، وبناء الطرقات الواسع النطاق (1986: 81). ومع ذلك، وكما عرّف "هنري ديفيد ثوريو" رأس السهم بأنه "فكر متحجّر"، ربما يجب القول إن تلك المنتجات كلها لم تكن فقط إنجازات تكنولوجية بل فكرية أيضاً، تطلّبت مجموعات من "أفكار" كهذه، وحلولاً ثورية لدمجها في أنظمة إنتاج أكثر تعقيداً، وشبكات تجارية قبلية أوسع، بحيث أنه في كل مرّة تغيّر فيها العناوين والتقنيات مُلكيّة مجموعات الأفكار تلك، تقوم المعاني والاستعارات التي تضجّ حولها بالأمر نفسه أيضاً. لكن الهدف المادي يشتتنا عن استكشاف الجو الإبداعي الذي جعل المناخ الثقافي لـ "منتزه (تشاكو كانيون) التاريخي العالمي" في الشمال الغربي لـ "نيو ميكسيكو" أكثر بكثير من مجرّد عمل مهندسين ومعماريين ومهندسين زراعيين. من هم الذين كانوا علماء إنسان وعلماء كون وفنانين وفلاسفة؟ بماذا شاركوا؟ وما هي التجارب والحجج والخروقات التي جعلت مواقعهم مزدهرة طوال تلك الفترة؟ حتى عندما كان يتم تحديث مقاربة "الإنجاز" هذه، ويُعاد صوغها بشكل متطوّر "كاختراعات"، نُترك مع تضمينات بأن المهم فعلاً كان القدرات "البراغماتية" لتوجيه حاجاتهم الأساسية.

بالنسبة للقراء العاديين، كانت النسخة الأكثر شمولاً لهذا المنهج المصوّر هي التوليفة الممتعة التي ألّفها (جاك ويزرفور) بعنوان "المانحون الهنود - Indian Givers" (1988). وما جعله عنوانه

"مؤسفاً" هو أن اللغة العاميّة العدوانية قد انتقدت أولئك الذين أرادوا استعادة ما منحوه يوماً بمحض إرادتهم. في ملخّص (ويزرفورد) عن تأثير بضاعة العالم الجديد وأفكاره على الاقتصاد العالمي والثقافة الغربية، كان تركيزه على الآخذين من غير الهنود، وعدم طلب أي من السكان الأصليين شيئاً بالمقابل. ويختتم (ويزرفورد) قائلاً: "لقد تجاهلنا مشاركاتهم في العالم، ولا يزال علينا الاستفادة من عطاءات هنود أمريكا". لم يزوّدونا فقط "بالذهب والفضّة التي جعلت الرأسمالية ممكنة"، بل زوّدونا أيضاً "بالقطن والمطاط والأصبغة والمواد الكيميائية ذات الصلة...، ودجّنوا وطوّروا مئات الأنواع المختلفة من الذُرة والبطاطس ونبات (الكاسافا)، والفول السوداني الذي يتغذّى عليه الكثير من البشر في العالم...، والقدرات العلاجية لمادة (الكينين)، والإنشاءات المعمارية وعلم الهندسة والمراقبات الفلكية وما إلى ذلك – بالنسبة لـ (ويزرفورد) كانت هذه كلها "عطاءات الهنود الأمريكيين" الذين طُمِسَت أصولهم بطريقة مُخجلة.

لكن لماذا لم نبرر كل تلك الإنجازات من قبل القدماء والشعوب الأقل قدماً، اهتمامنا من حيث أنها أفادتنا؟ متى نستوعب فكرة أن بعض المنتجات البشرية الفريدة ربما كانت تخدم فقط من أنتجها؟ هم ليسوا دائماً بحاجة لحمل أية "قيم عابرة، صبغيات طاغية" أو تقديم "دروس" في الحفاظ على الحياة لأزمنتنا الحداثوية مثل مؤلّفات الجغرافي (غارد ديامود) المُقترحة في أعمال تطلب منا النظر في ماضينا المستقبلي البيئي بحثاً عن حلول لمشاكل بشرية مثل علاجنا لكبار السنّ ومقدرتنا على حلّ النزاعات، وشعورنا بالاغتراب. ألم يحدث لأي شخص أن الطريقة الوحيدة لاستحقاق أي من الأعراف والتقاليد في هذا النطاق الاجتماعي الضيّق ربما تكون محفوظة في عدم مشاركتها؟ لماذا نقلوا إلى مجتمعات أخرى ما كانوا قد تعلّموه في

تجاربهم وأخطائهم التي حدثت معهم خلال تاريخهم؟ لماذا نصرّ على أن عليهم أن يفعلوا ذلك من أجل خير الإنسان العام عندما يجب على أي إنسان عاقل ينظر إلى مجتمعنا أن يتحرّى فيما إذا كنا قد فعلنا الأفضل لأنفسنا؟

فيما يخص تعريف هؤلاء "المفكرين" الذين دخلوا في هكذا مغامرات، أنا أضمن أنهم لم يكونوا الأشخاص الذين تم ذكرهم في الخطاب الأخير حول سكان أمريكا الشمالية المميزين. ومع ارتفاع شعبية كل شيء هندي في ستينات القرن العشرين، وهو الارتفاع الثاني منذ عشرينيات القرن العشرين، جاء آخر تخلٍّ عن الفكرة الرومانسية التي تعتبر أن معظم تراث الهنود الحمر كان في روحانيتهم. وكان ما ساهم في هذا الغضب الهندي إعادة اكتشاف صور رومانسية بنيّة داكنة للمصوّر (إدوارد كورتيز)، وانتشار كتب حول الصوفية الهندية من "لاكوتا بلاك إلك" إلى "أوجيبوا سَن بير" إلى (ياكوي دون جوان)، وإحياء خط مؤامرة "التلاشي الهندي" المأساوي من خلال شعبية كتاب الرثاء الطويل لـ (دير براون) بعنوان "ادفن قلبي عند الركبة الجريحة - Bury My Heart at Wounded Knee" عام (1970)، وشغف الثقافة المقابلة والعصر الجديد نحو أساليب حياة السكان الأصليين. ومع إرسال صفوف البيض الساخطين ملتمسين إعادة شحن روحاني بأشكال مختلفة من طقوس محاكاة السكان الأصليين، أدّت هذه الفترة أيضاً إلى ظهور برامج دراسات هندية أمريكية وأبحاث نشيطة عن الهنود في الأنثروبولوجيا والتاريخ الإثني. وكان من بين هذه الاتجاهات البحثية موضوع عن مهن مفكّرين هنود منسيين ساهموا في دراسات عن شعوبهم الخاصة. لقد بدأ هذا التحوّل في ندوة خاصة عام (1976)، أثناء لقاء الجمعية الإثنولوجية الأمريكية السنوية التي دعت إلى محاضرة حول "دراسات حول الأنثروبولوجيا يقدّمها هنود أمريكا

الشمالية". "المواضيع الممكنة" البالغة مئة وسبعة مواضيع محددة بدقّة، إضافة إلى ست عشرة صورة محتواة في المختارات الأدبية الناتجة، "المفكرون الهنود الأمريكيون - american indian intellectuals"، قد تم افتتاحها بموضوع (لويس هنري مورغان) مع صاحب المقام الرفيع (إيلي باركر) في أربعينيات القرن التاسع عشر وخمسينياته حول عصبة صاحب المقام الرفيع، واستمرّت إلى وقتنا الحاضر تقريباً. بالنسبة للمحررة (مارغوت ليبرتي) مثّلت هذ الفترة "مجالاً واسعاً لنوع من الكائنات البشرية" [أفراد القرن التاسع عشر والقرن العشرين] الذين كانوا متحدين في "وعيهم لأساليب عيشهم الثمينة لأنهم كانوا مميزين، كلٌ بطريقته الخاصة، وكان لديهم قيمة أكبر لأنهم كانوا يتلاشون" وأيضاً بسبب "تفانيهم في مهمة الحفاظ على شيء ما على الأقل من أجل المستقبل - الولادة جزئياً من الحزن، وجزئياً من منظور جديد كسبوه عبر التواصل مع عالم غير الهنود".

كما اعترفت (ليبرتي) في مقدمتها، تطلّب الأمر وقتاً طويلاً من جيل من الباحثين الجدد لإحياء ذكرى هذه المجموعة الانتقائية غير المنظمة من السكان الأصليين من الرواة والمترجمين والمتعاونين والمشاركين بالتأليف. لقد مكّنوا نظرائهم البيض من تحقيق الاعتراف المؤسساتي والضمان المالي عندما أنشأوا مؤسسة لأنثروبولوجيا الإنسان الأمريكي. وعلى الرغم من أنه من النادر أن يُعترف بها، وتعاني من نقص في الحماية والنسخ وما إلى ذلك، كان بعضهم أعضاء في تجمّع سابق قدّم بين عامي (1911-1925) غطاء مؤسساتياً ومنتدى للهنود ليتحدثوا فيما بينهم عن تحديات كونهم هنوداً في عصر حديث. لقد كان هذا مجتمعاً لافتاً للنظر للهنود الأمريكيين، تجمّع معظمه من الهنود خرّيجي نظام المدارس الداخلية لما بعد الحرب الأهلية الذي افتتحه (كول ريتشارد بات) عام (1897) في الثكنات العسكرية القديمة في (كارليسل، بينسيلفينا). ومع قوالب

(بات) التربوية التي وصل عددها إلى ما يقارب خمسة وعشرين معهداً في خمس عشرة ولاية، ومع طلابها البالغ عددهم عشرين ألفاً، ظهر كتّاب رائعون وفنانون وناشطون من أمثال (تشارلز إيستمان، هنري وري كلود، غيرترود بونيان، آرثر باركر، وكارلوس مونتيزوما). وعلى مدى عمرها القصير (1911-1923)، تحدّث أعضاء المجتمع "بقلّة احترام عن الحضارة" كما صاغها المؤرّخ "فريدريك هوكسي". إن جدول أعمالهم الفردي مختلف لكنهم تشاركوا جميعاً الرغبة في بتعزيز الصورة الإيجابية التقدمية عن الهنود في المشهد العالمي. وكما كتبت (لوسي مادوكس)، هؤلاء المفكّرون الأصليون الروّاد "كانوا مهتمين بقضايا تخص الهنود، ولا سيما مجموعة القضايا والمشاكل – العملية منها والنظرية – التي تظهر من حالات الوصاية على الهنود"، وقاموا "بتوجيهها بطريقة شعبية، وبخاصة عبر الكتابة.... مع جمهور كان مرجّحاً أن يجد الهنود غرباء بشكل عام، وأن يستوعب فكرة المفكّر الهندي بوصفه متناقضاً". وعندما يقوم قادة اليوم الأكاديميون من الهنود الأمريكيين من أمثال (فيليب ديلوريا، وروبرت ألن واريور) بمصادرة مصطلح "مفكّر"، فهم ينصتون إلى جيل سابق. وبالنسبة لـ (واريور) تلميذ (إدوارد سايد) ورائد في رفع الدراسات الهندية الأمريكية إلى قواعد سلوك أكاديمية، فإن تفريغ بصائر السكان الأصليين الفريدة فيما يتعلّق بقضايا حقوق الأرض ووحدة المجتمع وما يمكن أن يُطلق عليه اسم السيادة الفلسفية، كانت المفتاح نحو "استعادة التراث الفكري الهندي الأمريكي" كما صاغها (واريور) في كتابه "أسرار قبلية" عام (1995).

كانت هذه مجرّد لمحات غير قابلة للتغيير عن "المفكّرين الهنود الأمريكيين" أو "تراثهم" الذي يبدو مثمراً لإسقاطه على أزمنة قديمة. هناك طعنة أخيرة لإنجازات الهنود الأمريكيين الإنسانية قد تزوّدنا بتحليل كهذا وهي مفيدة هنا. لقد ظهرت في كتاب أصدره الفيلسوف

والمحلل النفسي في جامعة شيكاغو (جوناثان لير – 2006). انتقى (لير) "قائداً هندياً يوصف بـ (كرو أو الغراب) - Crow Indian chief" من جنوب مونتانا يُسمّى (بلينتي كوبس) كمثال للقيادة ذات البصيرة عند المنعطف الحاسم في تاريخ قبيلته. (بلينتي كوبس) المولود قرابة عام (1848) ساعد شعبه خلال انتقاله الصعب من قبيلة مسترخية تمركزت في منطقة غنية وافرة المياه، إلى شعب ثانوي مطوّق محتجز يكاد لا ينجو من عيون الوكلاء المعيّنين من الحكومة ومن شرطتها وطاقمها المكوّن من مستشارين زراعيين يعملون على تحويل الصيادين إلى مزارعين ومتعلّمين مكرّسين لتعليم الأطفال "القراءة والكتابة والحساب"، ويأتي المبشّرون المسيحيون بعد ذلك لتحويلهم جميعاً.

من فقرات من قصة حياة (بلينتي كوبس) كما كتبها الصحفي (فرانك بيرد ليندرمان) للقارئ العام سنة (1930) ناقش (لير) بأن مهنة (بلينتي كوبس) عَرَضت نوعاً نادراً من "*الأمل المتطرّف = المحافظة على الأمل حتى يفقد وجود الإنسان كل معناه*" على وجوه شعبه الذي دُمّرت ثقافته وتلاشت. ومع ولادته في ذروة ثورة الفروسية التي جعلت محاربي السهول الهنود الذين يرتدون قلنسوات الريش على رؤوسهم شخصيات عرض للصور الرومانسية الخاصة بهنود أمريكا حول العالم، شهد (بلينتي كوبس) انتقال قبيلته الصغيرة نسبياً إلى ذلك الوجود المقيد المحصور الخاضع لمراقبة صارمة. وكقائد بارز، لم يختبر هذا التغيّر فقط؛ إن علاقاته مع القادة البيض ومندوبي الحكومة، إضافة إلى بروزه بين شعبه، جعل مفاوضاتهم من أكثر المفاوضات نجاحاً في تاريخ الدبلوماسية بين "هنود السهول" و"الأنجلو أوروبيين".

في تحليل (لير)، واجه (بلينتي كوبس) احتمال زوال شعبه ثقافياً بالشجاعة ذاتها التي عرضها (كرو) ضد الغلبة الساحقة لآلة

(سيوكس) العسكرية التي كانت عازمة على محوهم من جيل سابق. لكن مواجهة هذا التحدي الأبيض ذكّرنا بنوع جديد من المحاربين، نوع ذا رؤية غير عنيفة، ولديه استراتيجيات البقاء وقت السلم. وفي أداء (ليندرمان) الرثائي، إن سعي الزعيم لرؤية مستقبلية أدّى إلى تسليمه قوى مواجهة خيار بدهي لقيادة روحية – ليس نسراً شجاعاً أو صقراً مُحلّقاً بل (طائر تشيكادي)[1]. هذا المخلوق الصغير والحكيم في آن معاً، شجّع (بلينتي كوبس) على التوافق مع طرق الرجل الأبيض، وعزز حماية التعاون الذي سلّط الضوء على التعليم والزراعة.

إن ما كشف عنه استخدام (لير) لهذه السيرة الذاتية من دون قصد منه، كان حاجتنا المعاصرة لتسليط الضوء على قضايا شَعَرَ معها المعجبون بالتاريخ الهندي من غير الهنود بالراحة، ولا سيما التشديد على البطولات الفردية بدلاً من الوحدة الاجتماعية. وعلى مدى التاريخ الطويل للتمثيلات الهندية، تشعّب هذا التثبّت على الموضوع الواحد إلى عبارات مجازية مألوفة – وحشية النبلاء، الهنود المتلاشين، القائد الأخير كبطل تراجيدي. لكن بالنسبة لـ (لير)، اقتربت شخصية (بلينتي كوبس) من إسقاط العناوين الثلاثة عندما وقع في فخّ انتقادات (جي. توماس، كوسر) الذي ناقش بأن الكتب الصادرة عن التاريخ الثقافي لهنود السهول توافقت مع قتل الجيش الأمريكي لمئة وثلاثة وخمسين راقصاً شبحياً في منطقة (وندد ني كريك) في جنوب (داكوتا) في التاسع والعشرين من ديسمبر عام (1890). "الجهد [هو] لتشجيع القراء البيض على الانغماس في رثاء بسيط حول زوال طرق عيش النبلاء بدلاً من إجبارهم على إمعان النظر في نجاتهم بطرق يمكن استيعابها" (كورسر 1988).

---

[1] التشيكادي: هو طائر طوطمي في شمال أمريكا، وهو صغير الحجم جداً وبلون أبيض وأسود. المترجم.

إن توصيف (لير) لـ (بلينتي كوبس) على أنه بطل تراجيدي وحيد في ثقافة كانت تتساقط، أظهر إلغاء السياق المجتمعي، وإهمالاً للسرد المقابل الذي يذكر الطريقة التي تدبّر بها (الكرو) أمره لينجو في تلك الفترة القاسية. ولفهم هذه القصة البديلة، أمضيت عدة سنوات أعمل في التنقيب عن الروايات المتشعّبة التي شكّلت ملحمة "عرق (الكرو) البشري" والبحث فيها وإعادة صوغها (نوبوكوف 1988). هناك قبيلة من وسط نهر ميزوري تعمل في الصيد والزراعة، ويُطلق عليها اسم (هيداتسا)، آمنت بأن أصولها تعود إلى سهم مشتعل هبط من السماء، ولأسباب متعددة أعادت فرقة منها تجميع نفسها في منطقة شمال غرب (داكوتا). وعبر نوع غريب من الإشارة للسرد الأنجلو أمريكي بالتوسع نحو الغرب، اتجهوا نحو الشمس المشرفة على المغيب. تقول بعض التقارير أنها كانت مجموعة مفردة، وتصف تقارير أخرى مجموعتين – الأولى تعود إلى مطلع القرن السادس عشر، ويُحتمل أن الثانية غادرت في أواخر القرن السابع عشر.

وكان ذلك أيضاً في الفترة التي كانت تُساقُ فيها الخيول الإسبانية من الجنوب الغربي لأمريكا، وتنتشر من قبيلة إلى أخرى نحو المناطق الشمالية. ومن هنا سرعان ما انضمّ المهاجرون المُشاة إلى ثقافة الفروسية التي أوجدت (هنود السهول). لكن كيف أمكن لهؤلاء الجوالين أن يجعلوا تحوّلهم إلى قبيلة تُعرف بـ (الكرو) منطقياً، ثم يزعموا أن منطقة (بيغ هورن باسين) هي بقايا أرضهم الحتمية؟ أنا أراهن بأن هذه هي مغامرة القبيلة الفكرية الحقيقية. لقد كانت بالتأكيد في ذهن (بلينتي كوبس)، وساعد هذا الفهم الذاتي على حماية (الكرو) خلال انتقالهم إلى حياة متحفّظة والاستمرار بتعزيز الشعور بالاستقامة والنزاهة الجماعية حتى يومنا الحالي.

في قصص أصل (الكرو)، بالطريقة التي عرضها (بلنتي كوبس) وآخرون، كان اكتشاف (التبغ) المقدّس الذي تم الوحي به هو ما فسّر

مكان إقامتهم وبدء (مجتمع تبغ الكرو). ومن خلال الرؤى والقصص والطقوس التي نشأت حول هذه النبتة المزهرة، أتت حكاية "شعب مختار" يرحل إلى "أرض موعودة" كما صاغها مؤرّخ قبيلة (الكرو) (جوزيف ماديسين كرو). وبشهادة (الكرو) بالإجماع، فإن الزراعة السنوية لنبات التبغ المقدس في حدائق معينة، ودخول أعضاء جدد في الرؤى الجمعية الغامضة التي استمرّ التبغ بجلبها على شكل صور وأغاني وثروة وفيرة لتوجيه الحياة، هو ما أبقى قبيلتهم على قيد الحياة، موحدة وفريدة. إن الزراعة السنوية للتبغ المقدس، وتكرار الطقوس المقدسة التي تذكّرهم بالطريقة التي رحل بها الآباء والأمهات إلى (مونتانا)، خلقا رابطاً حيوياً بين تراثهم الزراعي القديم وتراث الصيد الحالي، وحافظا على منطقة من العلاقات المنصفة بين الجنسين، وأسسا فنون الغناء والرقص والفن الرمزي، وقصصاً يسردها (الكرو) باستمرار من أجل الحفاظ على ذواتهم الفريدة.

إن كان هناك أية "مغامرة فكرية" لـ (كرو)، فقد كانت تركيزاً على البطولة التي ميّزها (لير) أقلّ مما هي قصة انتماء لعرق يتيم، وهذا ما خلق نوعاً من الهوية المشتركة في منطقة السهول – مجتمع كان يُنظر دوماً لثرواته على أنها مرتبطة رمزياً بتلك النبتة المقدّسة. وأنا أشكّ بأن الانتماء الإثني لقبائل السهول الأخرى ومطالباتهم بأوطانهم الأصلية التوزّع الخاص كهويات جمعية تم خلقه بطريقة مشابهة عبر عمليات خلق رؤى مستقبلية وصناعة رموز وإعادة تركيب الأسطورة وتفاعلات طقسية. وأكرر القول – على المرء أن يتوقّع بصدق موافقة عالم الاجتماع الفرنسي (إيميل دوركهايم) – إن المغامرة البطولية لهذا (الكرو) لم تكن تعمل وجودياً من مركزه الأخلاقي المعزول وسط التشتت الثقافي والاستعمار الداخلي. بالأحرى، وكما أُثبِتَ عن (بلنتي كوبس)، كان بطل قبيلته هو ذاته الجمعية. وحكايات نشأة (الكرو) والطقوس المتشابكة للرؤى المعزولة

واحتفالات المجموعة تؤكّد أفضل البيانات التي لدينا عن استعادتهم لمغامرتهم الفكرية الخاصة.

ما كان (لير) محقّاً به بما يخص (بلينتي كوبس) وقبيلته (الكرو) هو اعتمادهما على ممارسات تتعلّق برؤية المستقبل بغية تخزين رؤى وشجاعة لقيادتهم أثناء المحن التاريخية والشخصية. لقد كانت ممارساتهم تراثاً فكرياً أقل مما كانت فكراً إبداعياً سبق فيه الكشف الروحي والأحداث المسرحية الطقسية أية تفسيرات منطقية جاءت بعد معرفة الحقيقة. ما هي الأدلّة الأخرى التي لدينا حول أن هذه الطبقات الأقدم والأعمق من الإرث الفكري لقارّتنا كان، كما اقترحنا سابقاً، "شيئاً من الروح"؟ لقد اقتفيت أثره كهدف أصل إليه بالسباحة عكس التيار وأنا مقود بذلك العالم المُلهم – "المغامرة".

III

منذ سنوات مضت، وأثناء بحثي عن كتاب عن الطريقة التي استخدمت فيها القبائل الهندية المختلفة "منتزه الحجارة الصفراء العالمي - Yellostone National Park"، تصفحت فقرة من مجموعة مقالات صحف (مونتانا) التي استوقفتني قليلاً. في مطلع شهر سبتمبر عام (1911)، كان (آرثر ستون) الصحفي في جريدة (ميسوليان) يهتم بالتحضير للذكرى السنوية العشرين لترحيل هنود (فلاثياد ساليش) من وادي (بيتر روت). كان التجمّع منعقداً في بلدة (ستيفن سفيلل) على مسار نهار (بيتر روت). بالنسبة للزوار الهنود، هذه ليست مناسبة سعيدة؛ ولن يقبلوا دعوة من هذا النوع أبداً. وقبل ذلك بفترة قصيرة، كان وادي (بيتر روت) موطن قبيلتهم المحبب، ومكان مرحهم وصيدهم وبحثهم عن المؤن، وكانت جدران الوادي الجبلية المنطقة الخاصة بهم للتفاعل مع الكائنات الروحية التي

تمنحهم القوة. إن الاجتماع في (ستيفن سفيل) سيعيدهم إلى ذكريات الأجيال القديمة والإخلاء القسري والخسارة والتهجير. من ضمن المقابلات السابقة التي أجراها (ستون) كانت مقابلة مع (الزعيم موبس)، المعروف أيضاً باسم (رينغ نيكد كربن) وابن الزعيم البارز (نينبايبس). وهذا ما قاله:

قبل قدوم (الجلابيب السوداء= إشارة إلى المستعمرين - Black Robes)، كنا نعيش في هذا الوادي، نختار في كل سنة صبياً ونرسله إلى أعلى الجبل – جبل سانت ماري، خلف (ستيفن سفيل) – وهو يصوم هناك ويصنع دواء للناس. ثم يعود ونكون بخير. كان ذلك كل الدراسة التي علينا القيام بها. في أعلى الجبل، إلى حيث يذهب الصبي، كان هناك منذ زمن طويل شجرة قطن، لكنها ماتت الآن. لقد أخبرني والدي عنها. كان قد رآها. تحت تلك الشجرة، كان هناك الكثير من الحصى. كان على كل من يصعد إلى هناك أن يضع بعض الحصى في جيوبه ليعود بها إلى الوادي، لكن لم يجلب أيٌّ منهم أي حصاة. كانت دوماً تضيع منهم قبل أن يصلوا أسفل الجبل. لم يستطيعوا إحضارها. لكننا كنا سعداء في تلك الأيام. كان الوادي وطننا. لو لم نتعلم التفكير، لما طُردنا من هناك. (ستون 1913: 94).

لو لم نتعلّم التفكير، لما طُردنا من هناك. رؤية بطريقة واحدة، بدا التصريح معارضاً للفكر بطريقة فيها تحدٍ، ومن الممكن أن يكون حتى تشويهاً ذاتياً. لكن اتخاذ (موبس) كلماته كحقيقة مؤكدة، يفترض وسائل إنسانية أخرى للحصول على أنواع القوة التي تؤثر على مسار الأحداث. وبالطريقة التي فكرت فيها بالأمر كان لكلمات (موبس) نغمة مألوفة. لقد صادفت على مدى السنوات محاولات شعوب أصلية لنقد المزج الثقافي بين ثقافتهم الخاصة وطرق العيش والتربية الخاصة بمغتصبي أرضهم.

حدث ذلك عندما كنت في (نيو ميكسيكو)، وكنت أبحث في أرشيف (دوريس دوك للتاريخ المنقول شفهياً) عن مواد حول المناظر الطبيعية المقدّسة. كان عالم الآثار يُري عجوزاً هندياً من (النافاجو) من منطقة (أريزونا) خريطة تصف طرق الهجرة التي يُفترض أن الهنود القدماء تغلغلوا فيها من جهة الشمال ليتوزعوا في قارتين ويقيموا فيهما. ماذا كان رأي العجوز بهذا الأمر؟ على حدّ قول المترجم: "قال إن هو أفصح عن كل الأسرار بهذه الطريقة، فسوف يهلك". ثم عُرِض أمام هندي (النافاجو) رسمٌ بيانيٌ يبين أشكالاً مختلفة ومقاطع حجرية لرؤوس سهام تعود إلى فترات زمنية مختلفة. ماذا كان رأيه في ذلك؟ "أياً كان من كتب ذلك، فهو يعتقد ذلك فقط، يعتقد ذلك فقط.... كوّن نظرية عنه.... نحتتها الضفادع ذات القرون". "قال إنه لم يرها تُصنع أبداً، لكن بعض أولئك الرجال الذين يتحدث عنهم قد رأوها....." (مقتبس عن 'نابكوفو' 2002: 29-30).

مثال آخر حدث خلال بحثي عن كتاب حول التقاليد الرياضية لهنود أمريكا، والجري بشكل خاص. كما شهدنا للتو في (ستيفن سفيل، مونتانا)، غالباً ما يُدعى الهنود لإحياء ذكرى خساراتهم الخاصة، كما لو أنهم يرضخون رمزياً لمرور المشعل الثقافي وتلاشي عصرهم. هكذا كان الوضع بالنسبة لهنود (بويبلو) الذين أتوا إلى (سانتافيه) في أواخر عام (1882) للاحتفال بالذكرى السنوية (333) لقدوم الأوروبيين إلى تراب (نيو ميكسيكو). وبحسب المؤرّخ (رالف تويتشل) من (نيو ميكسيكو)، صرّح أحد هنود (الزوني) بعينيه الحزينتين ومظهره الشرقي الواضح:

في تلك الأيام عندما كان العالم فتيّاً أُعطي للناس البيض سلطة وموهبة للتأمل والتوقع والحدس؛ لكن كبار السن من (الزوني) وآباء (الشاي وي) لم يُمنحوا سوى القوة السحرية التي تجعلهم

يُنزلون المطر من السماء وممارسة السحر لكي يتلاشى، وهكذا اكتشف الإنسان الأبيض كيف يضع إشارات ذات معنى، ومن خلالها حافظ على كلمات آبائه. إن (شعب الزوني) قوي جداً، لكن ليس في هذا المجال، أليس لسان (الزوني) هو عصا كتابته؟ أليست آذان المستمعين إليه وقلوبهم هي كتابه وأوراقه؟ (تويتشل 1925: 405-404).

لا زال لدينا تصريح آخر عندما وصف شخص من (السيوكس) اسمه (أفريد من بير) حالة الثقة غير المستقرة لشعبه بأنها كانت تُغلق باباً وتفتح آخر: "الأرواح لا تأتي الآن لكي تساعدنا. لقد أقصاها الإنسان الأبيض. أستطيع الآن أن أجلب الأرواح في بعض الأوقات. لكنها لا تأتي بالسرعة التي كانت تأتي بها في تلك الأيام" (دي ميلي 1988: 6).

ومن بحثي الحالي في ثلاثة أجيال من عائلات هندية من (البويبلو) يأتي مثال آخر. عندما روى (داي بريك) الهندي ذو الأعوام السبعة والستين من (أكوما بويبلو)، أسطورة أصول شعبه لـ (ماثيو ستيرلنيغ) الباحث في معهد (سميثونيان إنستيتيوش)، وصف فتاتين بأنهما أختا الشمس اللتان أوصلتا "الثقافة" للبشر. كانت الأولى (إياتيكو) الأكبر سناً، والتي تُعتبر "أم الهنود". وقد وصفها (داي بريك) بالكادحة الداكنة البشرة التي تفكّر ببطء واللطيفة مع النباتات. لقد حملت إلى العالم الجديد سلّة خصبة فيها كل أنواع البيئة الطبيعة في الجنوب الغربي، والذُرة بشكل خاص. لكن أختها (ناوتسيتي) السلف الأعلى للبيض، كانت ذات بشرة فاتحة وسريعة التفكير وكسولة وجشعة. تحتوي سلّتها حيوانات ونباتات مدجّنة ومعادن وكلمات مكتوبة. كان ذلك التباين المنقوش في نفس (داي بريك) عميقاً جداً حيث إنه عندما تحدث مع عالم الآثار (ليسلاي وايت)

شاركه حلماً لعبَ به دوراً مركزياً. ظهر الإله له وهو جالس خلف مكتب مرتدياً زي رجل أعمال أمريكي ناجح. يسأل الإله: ما الحق الذي لديك لتدخل الجنّة؟ عندما أظهر الهندي إنجيله قال الإله "لا". فأظهر له عصا صلاة نموذجية (خاصة بالبوبلو). كانت تلك رخصة الهندي. وعندما سأل (وايت) (داي بريك) عما يعنيه الحلم من وجهة نظره لم يكن واثقاً. لكنه فكّر بأن القاعدة الأساسية كانت صحيحة: الأشياء البيضاء كانت للرجل الأبيض، والأشياء الهندية للهنود (ستيرلنيغ 1942. وايت 1932).

إن أي شخص يعمل مع مواد هندية تاريخية يصادفُ من تلك التباينات التي يظهرها السكان الأصليون ما لا يمكن تجاهله. وما يشتركون به هو الإحساس القوي من قِبَلِ المعلّقين الهنود بنوع من التباين النموذجي الذي دوّنته الثقافات المتغلغلة الأخرى وكشفت عنه. والخطر الكامن هنا طبعاً، هو ترجمة انتقادات السكان الأصليين دون كثير من التكلّف إلى نوع من الانقسام العقلاني / غير العقلاني، إلى ما أطلقت عليه المؤرّخة الكولونيالية (جيل ليبور) اسم نظرية "الانقسام الكبير". وقد كتبت في معالجة ما وصفته بـ "'رمنسة = جعله رومانسياً' (كليفن مارتن) للتباين" ما بين الأبيض والهندي من ناحية "الفكرة – الكلمات": "لكن ببساطة، افترض (مارتن) أن "الأنجلو أمريكيين" يفكّرون بمصطلحات التاريخ بينما يفكّر الأمريكيون الأصليون بمصطلح الأسطورة" (ليبور 1994: 481، مارتن 1987).

وبينما يصّر على أن أي تباين مبسّط "يخفي علاقة أكثر تعقيداً ضمن محو أمية الناس" التي تتخللها دوماً الثقافة والظروف التي حدث محو الأمية في ظلها، اعترف (ليبور) بأن "أجزاء من هذا الافتراض صحيحة غالباً، مما يفسّر جزئياً قوة بقائها الهائلة". وبالطبع، تظهر مشكلة أخرى من تقديم السكان الأصليين تنازلات

لهذه التحولات التاريخية. لأنه إن أخبرتنا البقايا الهندية التاريخية الناجية أي شيء، فهو أن الاحترام العام قد يموّه عن وعي تفككاً أكثر دقة، وأشكالاً من المقاومة السلبية، وهو ما وصفه السياسي الاجتماعي (جيمس سكوت) "نسخة مخفية طبق الأصل" تعمل تحت السطح (سكوت 1990). لكن جزءاً من "القوة الباقية" للتباين الذي أشرت إليه أعلاه، والذي ألمح إليه (ليبور)، ربما يكمن أيضاً في الحقائق التي جسّدوها حول التباين العميق بين نماذج التفكير الأمريكي الأوروبي، وممارسات سكان أمريكا الأصليين الحسيّة الذين تتلخّص طرق تعبيرهم في الميدان الشاماني.

بين بعض القبائل، كان الشاب يُقاد ليسعى إلى الحدود القصوى من العيش المشترك في المناطق البعيدة العظيمة. لقد وصف (بير) العجوز، شامان قبيلة (كاتزي) على طول نهر (فرازر) في (كندا بريتش كولومبيا)، إعداده المهني منذ أن كان في الثالثة فصاعداً. وذلك عندما بدأت أمه تنظّفه بأغصان الصنوبر حتى في الشتاء عندما تكون قطع الثلج معلّقة بها. هذه الطهارة سرعان ما جعلتها "تُلبسه" قواها الخاصة. من أخواله تعلّم الصيد ونصب الفخاخ وصيد السمك، لكن تعلّم منها "التاريخ القديم لشعبنا، والوصايا التي فرضها علينا 'ذلك الذي يسكن في الأعلى' عندما خلقنا على هذه الأرض" (جينيس 1955). ثم يُعطى تعليمات السباحة في برك السباحة المتجمدة، والصيام والصلاة وتقيؤ ماء النهر المقدس، والسير بلا هدف عبر الغابات المجهولة لأسابيع، أن يتكوّر لينام في جذع شجرة جوفاء، وأن يتواصل مع الأشجار والرياح والصخور، وكل ما يستطيع اكتسابه من الأرواح الحارسة وقواها (سويام) ليصبح معالجاً. عرف (بير) العجوز كيف فاز زميله من قبيلة أخرى بالأمر نفسه: ابن أخيه (جوس) الذي سقط فاقداً وعيه واكتسب روح الذئب الحارسة التي جعلته صياد بط شهير، الرجل من قرية (كوكويتلام) مع روح (حيوان المنك) الذي

خرج مرة من ساحة الرقص وسرعان ما ظهر مجدداً وفي يديه تتلوّى سمكتا سلمون مرقط، وزميل آخر بروح (حيوان الراكون) الذي يستطيع تناول قطع الفحم المتقد الأحمر، الرجال الذين يغطسون في بحيرات قرب قمم الجبال كي يستوعبوا أرواح ثعالبهم، الفتاة التي تناولت بيوض عُقاب البحر، واكتسب (بير) موهبة الطيور في الصيد الناجح. يتوق الجميع تقريباً لمواهب كهذه من عوالم التواصل المتداخل التي عاش فيها الشامانيون معظم وقتهم.

لا يشفي المعالجون الناس فقط بل يقدّمون أدوية وقائية، وقد يحذّرون من التجاوزات التي تجلب المرض والضيق في المقام الأول. وبين شعب (البيما) في الجنوب الغربي، حيث لم يكن يُسمح لمحارب واحد أن يشرع بحرب خاصة حتى يتم التوضيح رسمياً. فسّر كبار السن كيف أن البيئة ذاتها قد تنبثق وتستجيب بطريقة أخرى. لقد قام الإثنوغرافي (فرانك راسل) بتسجيل خطاب (البيما) الذي تنبأ بانتصار إحدى البعثات المغادرة، وانتهى الأمر بتحذير. وخلال عودة محاربهم الناجحة، تنبأ الخطيب والحكيم: "... رقص الشباب والشابات بأغطية وأزهار تعلو رؤوسهم. هبّت الريح وقطعت الزينات ورفعتها إلى السماء وعلّقتها هناك في الأعلى. سقط المطر على الأماكن المرتفعة، وأحاطت الغيوم بالجبال، وتدفّقت الينابيع وسقطت على الأشجار. ربما تفكّرون بذلك يا أقربائي. إن سلب الحياة يؤدي بالأفكار الخطيرة إلى الضياع؛ ربما يصبح الاحتفال بالنصر نوع من العربدة السيئة" (راسل 1908). لقد استشهد (بول راديان) بهذه الفقرة في عمله (الرجل البدائي كفيلسوف - Primitive Man as Philosopher) وقال: "هذه حقيقة في مناطق الحرارة المرتفعة، وفي مناخ حار من هذا النوع عاش الإنسان البدائي في كثير من الأحيان".

IV

سواء أتمت متابعتها عن وعي أو بشكل مفاجئ كل حين، كانت تجربة الشامان الافتتاحية غالباً نوعاً من "الحرارة المرتفعة" في مواجهة المخاوف العالمية الأخرى، ويتطلب دخولها شجاعة كبيرة. ولوضع مثال نهائي ملخّص عن هذه المغامرة الفكرية في أكثر عباراتها قبولاً، عدتُ إلى الإنجازات الأخيرة لوسائل الإعلام الخاصة بالسكان الأصليين. إنه فيلم أوحى به عمل باحث "نصف أصلي، مدجّن" دمج كلا إحساسي "المغامرة" في عمله. بولادته في جزء من (غرينلاند) عام (1879)، كانت حياة الباحث الأنثربولوجي الدانماركي (كنود راسموسين) مكرّسة لتوثيق طرق تفكير مجموعة من ثقافات (الإنويت) عندما كانوا على أعتاب تحوّلهم إلى اقتصاد ما بعد الاعتماد التجاري، ودين يقوم على كتاب جلبه مبشّرون. لم يكن لدى (راسموسين) شعور بتأنيب الضمير لإضافته كلمة "مغامرة" إلى مجموعته الهائلة من أقوالهم ومعتقداتهم وقصصهم وحكاياتهم وأساطيرهم. كان المُتاح والمحظور الذي يحكم حياة شعب الأسكيمو مُذهلاً جداً، كانت المعتقدات المطلوبة منهم والمتعلّقة بمخاطر الحياة الشمالية قاسية جداً. لقد وثّقها (راسموسين) ببساطة شعرية كي ينقل ما جعلته معرفته يعلم أنه لم يُقلْ.

كجزء من جهده لوضع شمال (غرينلاند) تحت الحكم الدانماركي، بين العامين (1912-1933)، قاد (راسموسين) بعثات "ثول" السبع عبر (غرينلاند وكندا وشمال ألاسكا). لقد تم تفويض أشخاص كُثر مثل (لويس وكلارك) لاستطلاع الغرب الأمريكي على مدى قرن مضى، لكن مهارات (راسموسين) التنظيمية والدبلوماسية أدّت إلى جمع كمية من البيانات عن المنطقة المعروفة قليلاً – أثرياً ولغوياً وجغرافياً وإثنوغرافياً. وبحسب الباحث (الإنويتي) المُعجب ب (راسموسين) (جان مالاوري)، لم تكن فقط لغة الرجل الأصلية

البارزة "هي ما سمحت له بالتقاط تعقيد الحالة النفسية المعذبة والمتخيّلة لـ (إنويت) من الداخل" بل كان هناك أيضاً أصله المختلف من أبوين (دانيماركي وإنويتي)، وخبراته في طفولته.

تماشياً مع المخاطرة بأصل المادة الروحية التي كتب عنها، تعلّم (راسموسين) الكثير عنها من خلال أحد أهمّ حلقات المغامرة في تاريخ استكشافات القطب الشمالي. من أجل بعثة رحلة (ثول) الافتتاحية، تعهّد (راسموسين) وزميله المستكشف الكاتب (بيتر إيروشين) واثنين آخرين من (الإنويت) بقطع المسافة إلى القبّة الجليدية الداخلية والعودة منها. ولإثبات أن الشاطئ الشمالي الغربي من (غرينلاند) كان بالتأكيد جزءاً من الأرض الأصلية، قامت البعثة بنشر أربع وثلاثين مزلجة وأكثر من ثلاثمئة وثلاثة وخمسين كلباً لتغطية مساحة ألفي ميل. وكما ذكر الإثنوغرافي الدنماركي (رالف جيلبيرغ): "تعامل (كنود راسموسين) عموماً مع الجوانب الفكرية لثقافة (الإنويت): الدين والأساطير والمقولات القديمة". إن أقرب ما وصل إليه (راسموسين) في تفسير سبب تقديره لألقاب الإثنيات العرقية الكلاسيكية لمناطق الأسكيمو مثل (إغلولايك 1929)، (غاريبو 1930) و(كوبر 1932) ووصفها بمصطلح "مغامرة فكرية" كان: سكان الأسكيمو القطبيين لا يؤمنون بإله يصلّون له، لكنهم يملكون أساساً لتديّنهم يقوم على سلسلة من الأساطير الملحمية والاتفاقيات التقليدية التي اعتُبِرَت إرثاً منذ أقدم العصور. وبهذا وضع أسلافهم فيهم كل ثروات خبرتهم...". في المقام الأول، كان بين بيانات (راسموسين) "الفكرية" تدريبات وخبرات أحلام وممارسات سحرية وأفعال الخير والشرّ "لشامانات القطب الشمالي" المعروفة باسم "أنغاكوك".

حوالي عام (1922) قابل (راسموسين) شاماناً من (الإغلولايك) في الثانية والأربعين من عمره يُطلق عليه اسم (أوا)، وكان قد أخذ هذا

الاسم من أحد مساعديه الحُماة، "روح صغيرة، امرأة تعيش قرب شاطئ البحر"[1]. الطريقة التي استقبل بها (أوا) هذا "المساعد" الخاص، عندما قام القَدَر بتجنيده أولاً في دور الشامان، كان في المغامرة الافتتاحية التي شارك بها مع (راسموسين). وصف (أوا) صاحب الشخصية الجذابة العظيمة سلسلة لقاءات كانت مكافئة لدى شعبه بالطبيعة التجريبية لـ "دراسة" السعي "البصري" لما علّق (موس) عليه في مونتانا، والذي تم بحثه سابقاً في هذا الفصل.

بعد خمس سنوات من النجاح المفاجئ للفيلم الروائي (أتانانجورات: العدّاء السريع - Atananjurat: the fast runner) عام (2001)، حصل المشاهدون على فرصة لرؤية شهادة (أوا) على الشاشة الكبيرة. ومن أجل الفيلم الروائي الثاني، تحوّل صانع الأفلام (الإنويتي) (زاكرياس كونوك) والكاتب والمخرج (نورمان تسون) إلى قصة (راسموسين). لقد أعاد فيلمهم "دفتر يوميات راسموسين - Journals of Knud Rasmussen" خلق حكاية بعثة (ثول) الاستكشافية إلى القطب الشمالي بغية تأليف دراما حول أعمق قصة عن المواجهة بين وجهات النظر الشامانية والمسيحية. وكان ما أثار المشاعر بشكل خاص تصويرهم الواقعيّ لأرواح شعب الأسكيمو الحارسة التي تطوف في الظلال معظم فترة عرض الفيلم، ثم تمضي بشكل محزن عبر الأفق ليتم استبدالها بإنشاد ترنيمة وتلويح كتاب لمجموعة تحوّلت إلى (الإنويت) مؤخراً.

لإضفاء طابع درامي على العالم الثقافي الذي كان مهدداً بالإلغاء، أدخل صانعو الفيلم منولوجاً لتيار من الوعي مدته ثماني دقائق، ضغط وجهة نظر شامنية بكل قواها الحارقة والفكرية. كانت مناجاة النفس مُقتبسة من مخطوطة (راسموسين) عن قصة (أوا)

[1] الاقتباسات التالية تعود إلى نص فيم "The Journals of Knud Rasmussen – دفتر يوميات راسموسين".

الخاصة. لقد أخبر (كوهون) صحيفة النيويورك تايمز: "الغاية من الفيلم كله هي أن نمنح هذا الرجل صوتاً حاول هو نفسه أن يرسله عبر المستقبل". وفي تطابق ملحوظ، كان الممثل الذي أخذ دور (أوا) حفيداً لشامان عظيم جداً هو (باكاك إنوكشوك). كان بلحيته الكونفوشية وشعره الأشعث الطويل الذي يغطي الرقبة ووجهه الوسيم، يبدو وكأنه خرج للتو من صورة (راسموسين) الشخصية (كان هذا الإثنوغرافي أيضاً رائداً في التوثيق البصري، في كلا الصور الثابتة والمتحركة). وبينما استخدمت أجزاء الفيلم الأخرى تقنيات انطباعية لتحثّ الواقع الحالم الذي تتفاعل فيه البشر والأرواح، حافظ المخرج في هذا الجزء على شكله المباشر متجنّباً الخدع البصرية، كما لو أن مكبراته كانت تُختبر في قاعة. وعندها تحدث الممثل بتردد لكن دون تعابير وجهية، كما لو أنه يفتح قناة مع أسلافه من خلال العدسات. لا شيء يحجب المشاهد عن قوة التجربة الشخصية الساحرة التي أصرُّ على أن خطوطها العامة وتأثيرها العاطفي عوّضت عن آلاف اللقاءات الافتتاحية المشابهة عبر شمال أمريكا.

بدأ (أوا) بهذه الطريقة: "كانت أمي ملعونة من شامان شرير صادقَ والدي من أجل التلاعب بها، وعندما رفضته همس في أذنها قائلاً 'إن جميع أولادك سيولدون موتى'. وكان الأمر كذلك... ما إن علمت أمي أن لديها طفلاً، الطفل الذي سيصبح في يوم ما أنا، حتى قالت لربّ منزلها: 'إن بداخلي ما لن يتحوّل أبداً إلى كائن بشري'. لقد كنت بالنسبة لها ميتاً سلفاً".

إن تجارب الموت القريب التي أشارت إلى بداية الشامانية حدثت عادة بعد الولادة. لكن كلما حدثت مخالفة تتعلّق بـ "تابو" (الإنويت)، كتلك التي حدثت عندما بدأت والدة (أوا) الحامل بتسخير كلاب التزلّج، أو بدأ والده بفصل جراء حيوان (الورلوس) البحري التي لم

تولد بعد عن جسد أمها، أثار (أوا) وهو جنين ضجّة في الرحم. كان الناس يقرأون وجوده داخل الرحم بحساسية وكأنها "إشارة على أني سوف أعيش لأصبح شاماناً عظيماً؛ لكن في الوقت نفسه ستلاحقني الكثير من المخاطر وسوء الحظ قبل أن أولد". وقد استمرّت هذه المشاكل خلال فترة الحمل الفعلي، وعندما "تركتني الحياة كلها واستلقيت هناك ميتاً كحجر، التفّ الحبل حول عنقي وخنقني". وأخذت عجوز شامانية الجثة الصغيرة ذات العينين الجاحظتين من الرأس، ومسحت بشرتها الطرية بجلد غراب، وصنعت رداءً صغيراً منها وقالت" لقد وُلِدَ ليموت، لكنه سوف يعيش".

بمعرفتهما أنه كان طفلاً مميزاً وقَدَره أن يكون معالجاً، لاحظ والداه في السنة الأولى من حياته سلسلة محظورات (تابوات) أكثر صرامة من المعتاد. عندما كانا يرتكبان المحظور، تبدأ معاناتهما ويمرض هو أيضاً. لقد مُنِحتُ اسماً بعد "الروح الصغيرة"، "أوا"، وقيل إنه من أجل تجنّب إهانة هذه الروح، كان على والدتي أن تكون دقيقة في كل شيء تفعله. لقد كانت روحي الحارسة، واهتمت بشكل كبير بأن لا أفعل أي شيء محرّم". وما إن أصبح عمره سنوات حتى طلب الصبي من الشامان أن يدرّبوه، لكن هذا لم ينجح.

"ثم سعيت إلى العزلة، وسرعان ما أصبحت حزيناً. كنت أرغب أحياناً بالبكاء، وشعرت بالتعاسة دون أن أعرف السبب. ثم تغيّر كل شيء فجأة دون سبب مباشر، وشعرت ببهجة يتعذّر تفسيرها، بهجة عظيمة جداً لم أستطع كبحها، بل كان يجب أن تتحوّل إلى أغنية. أغنية عظيمة مع مكان واحد لكلمة واحدة: فرح! فرح! وعندئذٍ، في خضمّ هذه الفرحة الغامضة الساحرة، أصبحتُ شاماناً، غير عارف أنا نفسي كيف حدث ذلك. لكن كنت شاماناً. أستطيع أن أرى وأسمع بطريقة مختلفة تماماً. لقد حققت "استنارتي - qaumaniq"، نور عقل الشامان وجسده، ولست أنا فقط من يستطيع الرؤية عبر

ظلمة الحياة، بل إن الضوء نفسه يسطع مني، وهو غير مرئي تماماً للبشر، لكنه مرئي للأرواح كلها في الأرض والسماء والبحر، وهي قد وصلتني الآن وأصبحت أرواحي المساعدة".

وهكذا حصل على لقبه، إذ كان أول الواصلين إليه روح الشاطئ المعروفة باسم (أوا). وروحه الثانية كانت لنوع نادر من أسماك القرش، ظهرت له عندما كان (أوا) يصطاد من قاربه (الكاياك) وهمست. هاتان الروحان ستساعدان (أوا) في أزمات عديدة، في إحدى المرات حتى من خلال تخلّيهما عنه نهائياً: "مرّة فقدت طفلاً، وشعرت أني لم أعد أستطيع أن أغادر البقعة التي وضعت فيها جسده. كنت كروح الجبل، أخاف البشر. بقينا فترة طويلة في الداخل، وتركتني روحاي المساعدتان لأنهما لا تحبّان أن يسكن الحزن البشر. لكن ذات يوم، خطرت بذهني أغنية عن الفرح من تلقاء نفسها وبشكل غير متوقع. شعرت مرة أخرى بالتوق لأصدقائي البشر، وعادت روحاي الحاميتان إلي، وعدت إلى نفسي من جديد".

مع المسيحية التي تم التبشير بها في جيل (راسموسين)، ظهرت ضغوط للتنصّل من وجهة النظر هذه. كانت شرّاً، كانت حيوانات ليس لها "أنفس"، وكانت الأرواح الأصلية شياطين، ونشوات الشامان تعبير عن عقلية مختلّة أو ثنائية القطب. لكن مقابل هذا الرسم الكريكاتوري للشامانات بوصفهم متزعزعين منافقين ومهووسين بالأذى أو حتى أسوأ من ذلك، لدينا مذكّرة الأنثروبولوجي (مورتون كلاس) التي تقول إن "الممارسين الدينيين بكل تنوّعهم... عليهم أن يتعاملوا بأنفسهم مع الموت والمرض والكارثة وسوء الحظ – الفوضى بحد ذاتها". ويضيف أيضاً أنه للقيام بذلك "على الشامانات أن يشفعوا للمصلين لدى الآلهة والأرواح والكائنات الأخرى التي لديها قوى هائلة مخيفة". ويختتم (كلاس): هل هناك أي شكّ "بتقرير الأنثروبولجيين الميداني الذي يعتبر أن هؤلاء الرجال والنساء هم في

كثير من الأحيان من بين أفضل المجتمعات وألمعها وأكثرها رصانة؟"
وكما استنتج الأنثروبولوجي (غاريش أوستن) ورفاقه بعد تحرّيهم الأخير حول حركة النهضة المسيحية – مسيحية العُنصرة أو مسيحية المعمودية – بين شعب (الإنويت) الموجود في (رانكين إنليت) في القطب الشمالي الكندي: "يبدو الإطار الخطابي والروحاني للشامانية حيوياً وديناميكياً كما كان دوماً" (أوستن 2006: 473).

استدعت متابعة مسار الشامان بالكامل، شيئاً عميقاً من حيث الناحية الإنسانية بدلاً من الذكاء. كانت الاستفسارات في قلب المعاناة الإنسانية دوماً جزءاً من رحلاتهم، وما من شكّ أنه تم تحفيزها من خلال ما تحمّلوه لاكتساب الموهبة في المقام الأول. وكما كتب الأنثروبولجي (توماس بوكلي) عن صناعة الدواء لدى شعب (يوروك)[1] في شمال غرب كاليفورنيا: "علينا أن نفهم الفعّالية الروحانية لطبيب (اليورك) أو طاقته لإقامة رابط مع معاناتهم الشخصية – مع الأضاحي التي يقدمونها لتخفيف معاناة الآخرين". وطالما أن هناك تعويضاً جيداً لهؤلاء الممارسين، كان يُدفع لهم قيمة كبيرة "من أجل متطلّبات النقاء وليكونوا 'مجانين' بطريقة شامانية.... نتيجة للتواصل المباشر مع الأرواح". ويتابع (بوكلي) ليذكرنا بـ "الوحدة الهائلة لأولئك الذين يخوضون بعمق في الروحانية...".

كما لو أنه من أجل تطبيق هذا المنظور المتعاطف مع وجهة النظر الواسعة في فيلم (راسموسين)، فقد جعل (أوا) المستكشف يمشي خارج موطنه في أصعب بيئة طبيعية على الكوكب. إن رحلتهم الواقعية تذكير بشكل غريب بأشباح (تشارلز ديكينز) في روايته (ترنيمة عيد الميلاد) متخذاً مقياس عيني (سكروج) عبر إظهار طريقة عيش فقراء إنكلترا الحقيقية له. يسأل (أوا) بطريقة خطابيّة بينما

[1] اليورك هم من سكان أمريكا الأصليين، يُطلق عليهم بلغة "الكاروك" اسم "سكان أسفل النهر"، كانوا يعيشون في الشمال الغربي لكاليفورنيا. المترجم.

يقف في مهبّ الريح: "لماذا يجب أن يكون هناك عواصف ثلجية، وكل هذا الضيق أمام بشر يسعون لجلب القوتِ لهم ولعائلاتهم؟" ودون أن يُلحظوا للعيان، يدخلون أكواخهم حيث يرتجف الأطفال تحت أغطية هزيلة. ويسأل (أوا) مرة أخرى: لماذا، أليس الموجود هنا برداً وضيقاً عوضاً عن الدفء والضوء؟ أليس على الشباب أن يستمتعوا بالحياة؟ ثم يأخذه (أوا) إلى كوخ صغير تعيش فيه أخته الكبيرة الأرملة وحدها نحيلة ومريضة ومصابة بالسعال. ويتساءل للمرة الثالثة: "لماذا على الناس أن يمرضوا ويعانوا الألم عندما يعيشون حياة صالحة خالية من ارتكاب الآثام؟"

بعد هذه الأدلّة المباشرة ينتقل (أوا) للنظر إلى (راسموسين) – ونحن المشاهدون – في العين مباشرة. ويقول: "أنت ترى، أنت أيضاً لا تستطيع أن تقدم أي مبرر عندما نسأل لماذا تكون الحياة على هذا النحو. وهكذا يجب أن تكون. إن جميع عاداتنا تأتي من الحياة وتعود إليها؛ نحن لا نشرح أي شيء ولا نؤمن بأي شيء إلا بما أظهرته لك كامناً في إجاباتنا على أسئلتك كلها". وأطلع (راسموسين) على كل ما هو مجهول ويخافه شعبه ثم اختتم: "وبناءً عليه ورث آبائنا من آبائهم كل قوانين الحياة التي قامت على التجربة وحكمة الأجيال. نحن لا نعرف كيف، ولا نستطيع أن نقول لماذا، لكننا نحافظ على هذه القوانين كي نعيش دون مشاكل. إننا جهلاء جداً على الرغم من كل الشامانات لدينا، جهلاء بكل ما نراه عن أنفسنا وعن الأشياء غير المرئية التي سمعنا عنها في قصص الأجداد، وبأننا اتبعنا تقاليدنا التي لم تكن مشابهة لتقاليد أولئك البيض الذين يعيشون في مناطق أخرى واحتاجوا إلى طرق أخرى".

مع هذا الانسجام لدى أخي (أوا)، عيّن الشامان (إيفالوارجوك) لتقديم توصيف وجودي عن معاناة بعض البشر. "يكمن خطر الحياة الأعظم في حقيقة أن غذاء البشر مكوّن بالكامل من الأرواح. علينا

جميعاً كمخلوقات أن نقتل ونأكل، وعلينا جميعاً أن نؤذي وندمّر لنصنع ملابس لذواتنا، لدينا أرواح لا تهلك مع الجسد، وعليها أن تكتفي خشية أن تصبّ جام غضبها علينا لإبعاد تلك الأجساد". ويقحم النص (راسموسين) الذي ينقل نظره بصمت بين شخص وآخر من بين أولئك الرجال العجائز بشكل كبير. "ليس لديه إجابة على وضوحهم وإدانتهم".

V

لقد افترض هذا الفصل أن "المغامرة الفكرية" للإنسان القديم في شمال أمريكا ربما حققت أعظم تعبير لها في المحاولات التي قام بها الطامحون إلى دور الشامان، وفي تطبيقات سلطتهم واتصالاتهم الروحانية من أجل المرضى والمجتمعات، ولتبجيل أنفسهم أيضاً بالتأكيد (لأنه وبناءً على ما يذكّرنا التاريخ به باستمرار فإن القادة الدينيين هم مجرّد بشر، ويمكنهم استغلال تأثيرهم لغايات أنانية وتدميرية أيضاً). وعبر سعيهم الفكري المميز، تجاوز هؤلاء الرجال والنساء الموهوبون والمدرّبون البحر والسماء، وطافوا في النهايات الميتافيزيقية للأكوان التي يعيشون بها، وتنقّلوا بين الأرض التي يعيشون بها وأماكن أخرى في الماضي وفي الوقت الحالي، في الحاضر والمستقبل، كما لو أنهم يتعاملون مع أرواح كل تلك الأماكن، ويتعلّمون طرقها ويكتسبون قوتها.

بالطبع، لم تكن أية شخصية من تلك الشخصيات أو ممارساتها فريدة بالنسبة لشمال أمريكا. ومرة أخرى علينا تقويض "الانقسام الكبير" بين وجهات نظر سكان أمريكا الأصليين ووجهات نظر الغربيين الأوروبيين وممارساتهم الدينية – لقد استأنفها (جيل ليبور) سابقاً في هذا الفصل – من خلال تذكير أنفسنا بالطريقة

التي عرّف بها أنثروبولوجي القرن التاسع عشر (جوهان هيردر) "الهرميسيين المصريين" و"الأورفيوسيين الإغريق" بوصفهم شامانيين مؤدين للمعجزات في العصر القديم (فلاهيرتي 1992)، كيف أن فلسفات الإغريقي القديم المنطقي (أرسطو) توازنت على يد عالم الكون الإغريقي (بلاتينوس)، وكيف أن "مغامرات" الشهامة في القرون الوسطى، التي تشبه كثيراً محاولات هنود أمريكا لتكوين نظرة عن المستقبل، كانت ناقلاً لمواجهات تغيّرات الحياة مع ما هو رائع وغير متوقع ومتجاوز للمألوف، وكيف أنه حتى بطل النقاء الشاماني السيبيري (مارسيا إلياد)، دوّن هذا الربط بين العوالم الثقافية المتفاوتة والعصور التاريخية: "الهوّة الكبيرة التي تفصل نشوة الشامان عن التأمل الأفلاطوني، وكل الفروقات التي عمّقها التاريخ والثقافة، لم تغيّر أي شيء في هذا الوعي المكتسب للواقع النهائي... ويمكننا تقريباً أن نتحدث عن النموذج البدئي "لاكتساب الوعي الوجودي" ممثلاً في نشوة الشامان أو صوفيّة البدائيين وكذلك في تجربة (أسطورة 'إير البامفيلي' التي تختتم 'جمهورية أفلاطون') أو تجارب أخرى من رؤى العالم القديم التي تعلّم مصير الإنسان بعد الموت".

دعنا نرجع إلى تلك القارة، حيث أظن أنه لا يزال لدينا بعض التقدير للطريقة التي كانت فيها المركزية المنوّعة المنتشرة عبارة عن مجموعة من التجارب الفكرية المقودة بالتعاليم الشامانية في تلك الأزمنة السحيقة، إضافة إلى تعابيرها المرئية المتشعبة في لباس الشعارات الملكية والأدوات الطقسية والفن المنحوت على الحجر، والأهمية السردية لقصص الأحلام، والمراجعات الأسطورية والاحتفاليات المسرحية. يقول (أوا) لـ (راسموسين): "في حياتنا

اليومية، لا نفكّر كثيراً بتلك الأشياء، والآن فقط، وأنت تسأل يخطر بذهني أشياء معروفة جداً: أفكار قديمة، لكنها تصبح جديدة كلها عندما يصوغها أحدهم بكلمات".

المحتويات


محمد خطاب

يقدم هذا الكتاب دراسات معمقة لمناطق عديدة، من العالم القديم إلى العالم الجديد. وفي هذه الثقافات مصادر منوعة تمثل طيفاً واسعاً من استجابات خاصة لبيئات وظروف خاصة، يظهر فيها فهم العالم من الناحية المادية الواقعية، ومن الناحية التخيلية.

إن ما يوحدنا جميعاً كبشر في التاريخ، وما يفرقنا أيضاً، هو الدافع لربط أنفسنا بالعالم والكون والآلهة. وفي دراسة هذا الكتاب لجذوره، يبرز "التفكير التأملي" في إطار عصري جدياً، وذي بصمة غربية، يعمد الدين والعلم فيه إلى نفي أحدهما الآخر، كما يكون موقع الإنسان في الكون مسألة تكهنات أسطورية. وقد ركّز هذا الكتاب على شكل الممارسات الاجتماعية والمنتجات الثقافية، التي كانت فيها العلاقة المخترقة بشكل متبادل بين الدين والمجتمع والكون والسياسات، واضحة تماماً.

بالنسبة للمصريين، لم ينعكس منطق التعددي في نشأة الكون فقط، بل في آلهتهم التي مثل العديد منها عنصراً بدائياً مفرداً أو قوة للطبيعة والمجتمع البشري. وفي بلاد ما بين النهرين، تكمن أصول حضارتها في قابلية السكان المقيمين في مناطق الطمي لإدارة بيئتهم. وهكذا تضمنت القيم الأساسية لثقافتهم مبكراً رغبةً قوية بالإدارة والتخطيط، وجرى التعبير عنها بالرسومات السومرية والأكادية. وكانت الخطط الفعالة أبدية وثابتة، غير شخصية ولا ممثلة لسلطة معينة. أما بالنسبة للإغريق، فقد كانت الحياة الفردية والجماعية تفاعلاً مستمراً مع الآلهة. وشكلت المقدسات الشعبية مركز المجتمع وحدوده. وإذا لم يكن ثمة تجاهل للآلهة والقدر، فلأن الإنسان يتحمل في نهاية المطاف المسؤولية كاملة.

تلك لمحات من اشتغال هذا الكتاب الذي تتضاعف أهميته كلما اقترن بعصرنا هذا.





